UNA CONCEPCIÓN TRÁGICA DE LA CULTURA

Selma Baptista

UNA CONCEPCIÓN TRÁGICA DE LA CULTURA

Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2006

Una concepción trágica de la cultura
Primera edición, enero de 2006
Tiraje: 500 ejemplares

Título original: *Uma concepção trágica da cultura*
Traducción de Nylcéa Thereza de Siqueira Pedra y Elianne Martínez
revisada por Terumi Koto

Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú
Teléfonos: (51 1) 330-7410; 330-7411
Fax: (51 1) 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe
Dirección URL: www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Diseño de cubierta: Edgard Thays
Diagramación de interiores: Aída Nagata

ISBN 9972-42-752-8
Hecho el depósito legal 2005-9008 en la
Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Índice

Agradecimientos
11

Introducción
13

Capítulo I
La construcción contextual del objeto:
procedimientos de investigación
23

Capítulo II
La escena primordial: Cajamarca, 1532
55

Capítulo III
El origen de la autorreflexión moderna en el Perú
71

Capítulo IV
La modernidad como conciencia dramática:
José Carlos Mariátegui
87

Capítulo V
Mediaciones políticas e intelectuales en la
construcción de la nacionalidad. La cuestión étnica
129

Capítulo VI
Valcárcel y Arguedas:
de trayectos y tropos antropológicos
165

Capítulo VII
Relecturas actuales:
Juan Ossio Acuña y Rodrigo Montoya Rojas
219

Conclusión:
Por una concepción trágica de la cultura
249

Bibliografía
259

Cuenta la tradición cristiana, basada en un escrito de Plutarco, que en la época del nacimiento de Jesucristo, después de una gran tempestad anunciadora de la muerte simultánea del dios Pan, preguntada sobre qué deseaba como ofrenda a su oráculo, la grande sacerdotisa de Apolo, Pítias, contestó: morir. Y habiendo dicho eso, murió para siempre.

Agradecimientos

Mis agradecimientos a Guillermo Raul Ruben, con profunda admiración y amistad, por la cariñosa asistencia humana, moral y afectiva, como también por la seguridad intelectual que siempre me ha proporcionado en sus orientaciones para la tesis de doctorado que resultó en esta publicación.

A CAPES, por el apoyo financiero que me posibilitó la investigación en Perú, con una beca entre los meses de marzo y agosto de 1994.

Al Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, en la persona de su directora, Annie Ordóñez, por la realización de un sueño que parecía tan lejano dadas las dificultades inherentes al proceso de publicación y, mucho más, por valorar la interpretación de una antropóloga brasileña sobre su cultura.

A mi querido amigo Juan Ossio por el apoyo incondicional, por la amistad y buen ánimo que hacen parte de su increíble personalidad. Sus esfuerzos para esta publicación fueron inestimables.

A mis amigos peruanos, tan generosos e inolvidables, por todo lo que me han enseñado.

A mis amigos brasileños por el apoyo fraterno.

A Terumi Koto, por la coordinación y revisión de la traducción al español, realizada por Nylcéa Thereza de Siqueira Pedra y Elianne Martínez. Imposible no mencionar tamaña generosidad y compañerismo en estos tiempos tan difíciles.

A mi familia, por el amor y comprensión ilimitados.

Introducción

Este trabajo, que está basado en una etnografía del pensamiento antropológico, no es más que el intento de vencer la rapidez del tiempo que consume, inapelablemente, la memoria social y cultural, buscando —en las representaciones intelectuales— formas por medio de las cuales la cuestión de la identidad nacional se reproduce a lo largo de un determinado tiempo, así como el papel de la antropología que se desarrolla en este contexto y en este proceso (Cardoso de Oliveira 1988b, 1995; Ruben 1988, 1992). Se trata de una aproximación esencialmente antropológica, pero que, en su desarrollo, involucra diversas áreas de reflexión académica, así como también otras disciplinas menos duras como, por ejemplo, la literatura; consiguientemente, es el resultado de la recomposición de una amplia e hilvanada trama de la fugacidad del tiempo bajo la forma de escrituras superpuestas, yuxtapuestas y opuestas.

Sin embargo, este trabajo es también fruto del encuentro con la realidad de otro país, con la revelación de que hay, entre nuestras formas de representación de lo nacional y nuestra disciplina, muchas semejanzas y algunas diferencias instigadoras para la composición de una aproximación comparativa de la antropología de los países latinoamericanos.[1]

Estas preguntas e investigaciones se han formulado desde hace ya algunos años, y han creado un área de investigación próspera y muy amplia, fruto de la famosa indagación «¿Y cuándo lo somos nosotros?», la que, a su vez, es consecuencia de las profundas transformaciones que se suceden en las formas de aprehender la realidad de un modo transcultural (Cardoso de Oliveira 1988b: 149). Es decir, forma parte de los cambios mundiales, desencadenados

---

[1] Me refiero a los países latinoamericanos por razones obvias, pero es un movimiento de mayor alcance en el cual están insertados los países *periféricos;* es decir, todos aquellos que se colocan en la posición de *importadores* de las teorías y metodologías producidas por los países centrales, especialmente Inglaterra, Estados Unidos y Francia.

por la globalización y el nuevo sentido adquirido por los conceptos de la diversidad, diferencia, desigualdad, identidad, nacionalidad y pluralismo cultural, entre otros. De cierta forma se podría decir que, del mismo modo que la dialogía devino, desde ciertas perspectivas, en una revolución en la investigación antropológica e inauguró lo que hoy se conoce como la *observación participante,* es posible pensar en el surgimiento de una nueva relación dialógica entre las muchas antropologías que se desarrollan hoy en el mundo, incluso como parte de este nuevo equilibrio internacional (Tedlock 1983; Yúdice 1989).

Por otro lado, todavía hay que considerar la relación entre el centro y la periferia, en sus aspectos intelectuales y culturales; es decir, en su capacidad de reflejar la búsqueda de una mejor adecuación entre lo real y su representación. En este sentido, no parece difícil comprender esta relación como una lucha de paradigmas y tradiciones en búsqueda de la hegemonía explicativa que, aun teniendo sus epicentros en los países centrales, se irradian constantemente a los países periféricos, y que ocasionan la mayoría de las veces nuevas polémicas, muchas veces como productos híbridos, de nuevos matices y que revelan profundas raíces en problemáticas nativas. Este sería, por ejemplo, el caso del indigenismo peruano de los años veinte, fuertemente influenciado por el marxismo, pero que supo adaptarse a las necesidades interpretativas del país, especialmente a partir del trabajo precursor de José Carlos Mariátegui.

En este sentido, la propuesta de una *crítica cultural* se construye como un puente que se distancia del simple interés por la descripción de *otros* culturales y va hacia la consideración de las experiencias etnográficas como experimentos que, al ser reunidos colectivamente, nos sugieren la posibilidad de relacionar las incontables críticas dispersas en cierto contexto, con otras en contextos distintos, de forma comparativa, diluyendo, de cierto modo, la oposición entre centro y periferia. Como dicen Marcus y Fischer: «The importance of ethnography is that there are potentially many such critiques, and it is for the cultural critic to discover them, represent them, indicate their provenance or incidence, and explore their insight and meaning. These, after all, are the sources of diversity in the cultural arena [...]» (1986: 133).[2]

---

[2] «[...] la importancia de la etnografía es que existen muchas críticas, y es el papel de la crítica cultural descubrirlas, representarlas, indicar su procedencia o incidencia, y explorar su punto de

Si, por un lado, esta nueva forma de dirigir la relación etnográfica puede pensarse como una postura de fuerte condicionamiento ético, una forma de *autorrevaluación* de los metropolitanos y los *periféricos,* por otro, apunta a realidades que pasan a comunicarse cada vez más mediadas por opciones intelectuales, políticas, éticas y estéticas. Es decir, se adecua a esta nueva realidad antropológica mundial, de apertura al diálogo entre las antropologías existentes.

Entonces, ¿de qué manera nosotros, los supuestos periféricos, entraríamos en esta nueva dialogía? El punto de vista que comparto es que esta nueva posibilidad no tiene, necesariamente, que estar unida a una concepción postmodernista de la historia; no puede, al mismo tiempo, huir de los grandes debates metropolitanos (véase Yúdice 1989). Esta concepción está principalmente relacionada con la posibilidad concreta de la existencia de una pluralidad de historias que pueden ser escritas, rescritas, imaginadas, recuperadas y deseadas. Puede, incluso, no recolocar la idea de revolución en el horizonte de las sociedades, pero no deja de ser una revolución en sus propios términos.

Historiando una secuencia de encuentros internacionales sobre el desarrollo de la antropología en diversas partes del mundo periférico, Roberto Cardoso de Oliveira expone cómo las preocupaciones académicas dieron paso a un marco más político, a la necesidad de enfrentar la *cuestión indígena*, así como a la formación de cuadros al nivel de la región, hecho que favorecía el desarrollo de la disciplina, la creación de mecanismos institucionales y programas específicos que actuarían como catalizadores del potencial transformador de la antropología. Casi al mismo tiempo, principalmente después de la reunión de Morelos en 1979 en México, se empezó a discutir más el tema de la construcción de la nación *(nation building):* «[...] el ejercicio de nuestra profesión tiene que ver profundamente con el proceso social de forjar la imagen y la autoimagen de nuestros países y, en la medida en que en este proceso también se interpone el Estado, estamos comprometidos con él, queramos o no» (Cardoso de Oliveira 1988b: 146). Como complementa el autor, esta nueva actitud exigía también el reconocimiento del carácter *pluricultural* de nuestras sociedades. En este sentido, apunta algunas implicaciones: la necesidad, por ejemplo, de abordar la cuestión nacional y

---

vista y significado. Estas son, después de todo, las fuentes de la diversidad en la arena cultural [...]» (traducción de la autora).

la étnica como posibles categorías de análisis, simétricas a las categorías de estado y clase. De esta forma, la antropología podría contribuir con el progreso de la autoidentificación de los pueblos.

Entre los años setenta y ochenta, aproximadamente, este cuadro político se alteró: del objetivo o intención de aplicar la antropología a la resolución de cuestiones étnicas y nacionales, se pasó a la discusión de la *naturaleza étnica o nacional* de la disciplina. Desde entonces, dice Cardoso de Oliveira, se percibió una clara determinación por examinar la identidad y las diferencias entre las antropologías que se ubican al margen de los centros que las originaron, así como en reconocer la tensión creada por el enfrentamiento entre dos discursos que, aunque no son antagónicos, necesitaban manejarse con la nueva especificidad de la situación: cuando el *otro* es el sujeto y objeto del conocimiento, ¿cómo expresar esta condición o cómo expresar esta nueva situación?[3]

Por lo que se puede entender de las formulaciones expuestas, resurge la cuestión del contexto de las antropologías, en términos de las sociedades y las condiciones socioculturales y políticas que propiciaron su surgimiento. Esta es una situación que revela nuevos desdoblamientos: no hay ninguna posibilidad de constituir *una* antropología periférica contrapuesta a *otra*, central o metropolitana, u occidental; existen tipos de sociedades importadoras de la disciplina que, en consecuencia, podrán elaborar distintos tipos de antropologías. Para Cardoso, esta realidad variada llevaría a considerar la posibilidad de una formulación de un *tipo ideal* periférico: sociedades que, de formas y grados diferenciados, *domesticarían* a la antropología, según las determinaciones de sus pequeñas o poco profundas tradiciones intelectuales.[4] Con este propósito, el autor propone la construcción de la idea de *estilo* como concepto para el examen de la identidad y de las diferencias entre modalidades de antropologías, como también la de dos antinomias que podrán servir como parámetro de las indagaciones.

---

[3] Como veremos en el desarrollo de la investigación, en relación con la antropología peruana, pude notar que van sucediendo otros desdoblamientos internos a la disciplina en el contexto nacional, vinculados a proyectos de nación políticamente antagónicos.

[4] El autor cita, por ejemplo, la India, donde la antropología se unió a la Indología, en una profunda traducción cultural del país. Un trabajo imprescindible para comprender esta cuestión es el de Mariza Peirano (1991), en especial la parte III, que trata sobre la India.

La primera de las antinomias —centro/periferia— tendría un alcance más significativo que la antinomia occidental/nativa, dado que no descarta la naturaleza intrínsecamente occidental de la disciplina, esté en el centro o en la periferia, y permite así la elaboración de una sociometría del mundo antropológico. La otra antinomia proviene de la tradición alemana, compuesta por los términos *Volkskunde* y *Völkerkunde:* el primer término se refiere al estudio del folclor y las tradiciones que existieron en las sociedades campesinas, consiguientemente dentro del propio territorio; el segundo se refiere al interés en el *descubrimiento y exploración en tierras extrañas;* es decir, estaría dirigido hacia afuera, para los *otros*, y abre mayores posibilidades para pensar en la antropología y su implicancia en la construcción de la nación, en la medida en que permite la percepción y, al mismo tiempo, la construcción de la diferencia en relación con los otros países, como también la reproducción de la diferencia interna, es decir, en relación con el otro interno. En países heterogéneos y pluriculturales se pueden estudiar otras culturas sin salir del territorio nacional.

En este sentido, la noción de *nation building,* aunque necesaria, no es suficiente para caracterizar nuestras antropologías, pues en el cuadro de dependencia económica e inestabilidad política en que vive la mayoría de las naciones latinoamericanas, la construcción de su nacionalidad es, al mismo tiempo, el enfrentamiento de grandes contradicciones internas que obedecen a imperativos locales e históricamente diversificados.

Como resultado de las afirmaciones anteriores, en opinión de Cardoso de Oliveira existe la necesidad de la formulación de la *estilística* antropológica como modo de manejar nuestras diferencias. Esta sería una tercera antinomia de carácter epistemológico: la identidad y la diferencia entre las antropologías periféricas, que llevaría a la propuesta de una etnografía de estas modalidades disciplinarias en los referidos contextos.

En la realización de esta etnografía del pensamiento antropológico periférico, la noción de *estilo*, según Paul Ricoeur y también Gilles-Gaston Granger, posibilitaría comprender la relación entre la disciplina y su práctica por medio del proceso concreto del trabajo, especialmente colectivo, como expresión de lo local, de lo nacional, de lo institucional. Al mismo tiempo, surge la posibilidad de abarcar tanto la especificidad de la antropología nacional como la idea de nación y de noción de cultura subyacente a todos estos aspectos. Se trata, básicamente, de comprender este proceso transcultural por medio del cual la matriz disciplinaria de la antropología, como

resultado de una historicidad específica y occidental, mantiene su identidad pese a los cambios que sufre en los diversos países en que se reprodujo. En este sentido, la noción de *estilo,* conforme a Granger, sería fundamental en lo que sugiere como *redundancia;* es decir, la amplificación del mensaje con el incremento de signos sin traer nuevas informaciones al nivel de la estructuración del lenguaje: lo que es observable en algo que cambia, pero que, sin embargo, permanece inmutable (Granger 1974).

La noción de *estilo* sugiere la idea de la *singularidad,* pero en el sentido de individuación o especificación, y no en el de individualización. Así, en el caso de las antropologías periféricas, estas serían las marcas nacionales o institucionales, como consecuencia de la organización de sus antropólogos y no de la formulación de una nueva matriz.[5] Este proceso *transculturativo* o de individuación puede ser rastreado históricamente y sometido a un análisis comparativo, incluso con datos contemporáneos al investigador. En términos metodológicos, trabajar tanto sobre material histórico como etnográfico implicaría enfrentar el dualismo epistemológico de la antinomia entre explicación y comprensión: la primera sería solidaria a la estructura, mientras la segunda lo sería a la significación.

En cuanto al análisis de la estructura, se trata de relacionarla con la matriz disciplinaria de la misma manera como se haría en cuanto a la lengua, recordando que hay, a nivel del discurso, una organización estilística, junto a la de la lengua y a la del tema. Mientras los elementos pertinentes a la lengua están sometidos a reglas rígidamente fijadas, los elementos gramaticalmente no pertinentes pueden admitir variantes libres, es decir, los *faites de style,* que tendrían una función de sobreregulación estilística. Comparándose con la antropología, el estilo antropológico cumpliría la misma función. En el tratamiento de una estilística de la antropología, las variaciones serían, pues, como juegos de lenguaje que no eliminan las características discursivas.

Por otro lado, la noción de *excedente del sentido* de Paul Ricoeur funcionaría como la segunda estrategia, dirigida a una aproximación comprensiva de la disciplina, es decir, estaría concatenada a las posibilidades de aprehensión de la variación de los significados (Ricoeur 1987). Extrapolando el

[5] Esta afirmación, a su vez, apunta a uno de los desafíos de este trabajo sobre el Perú: ¿qué estatuto podría tener, entonces, la concepción de *matriz andina*?

fenómeno más allá de aquel referente a las obras literarias, Ricoeur penetra en el dominio de la semántica, que envuelve la teoría del símbolo y de la metáfora: es posible encontrar algún elemento cognitivo y no solo emocional en el exceso del sentido de las metáforas. Así, la estructura del símbolo posee un doble sentido: una interpretación literal y una segunda significación, que sería el excedente del sentido de la primera: «[…] la significación primaria brinda a la significación secundaria algo como el sentido del sentido […] la única forma de acceso al excedente del sentido […] la única forma de alcanzar la significación secundaria mediante la significación primaria» (citado en Cardoso de Oliveira 1995: 184).

Al situar la metáfora en discursos no exclusivamente literarios, Ricoeur abre el camino para una estilística de la antropología: el estilo, que en términos de las antropologías periféricas sería una especificación del discurso de la disciplina, una dimensión secundaria, algo que se agrega, pero que no es igual a cero. Y en este sentido, se hace imprescindible ejercer el método de la comprensión, del tratamiento semántico propuesto, para evaluar la experiencia de la antropología fuera de los centros metropolitanos en términos del referido *excedente de la significación*. Así, el autor propone, concretamente, la necesidad de «enfrentar el problema de cómo interpretar las actualizaciones concretas de la Antropología en las diferentes latitudes del planeta, sin que deje de ser lo que la universaliza como una disciplina científica» (Cardoso de Oliveira 1995: 186).

La pregunta sería ¿qué cambios puede sufrir la disciplina sin perder su esencia? Para responderla, dentro de las posibilidades de una estilística de la antropología, se trató de investigar en qué medida la problemática peruana se constituye en un estilo de pensamiento antropológico periférico y de qué manera la existencia de este estilo indicaría una concepción de cultura específica o particular. La relación entre este posible estilo y la concepción de cultura se revela, a su vez, en la medida en que aparece la cuestión política del enfrentamiento, de las propuestas de construcción de la imagen de la nación, por grupos en disputa por la hegemonía de la explicación o interpretación de la realidad nacional. Como veremos, hay una profunda relación entre la formulación de la existencia de una matriz andina y su subsiguiente y polémica percepción como *utopía andina,* así como con la recolocación de su significado histórico a lo largo del tiempo, envuelto en una tragicidad inherente a la propia concepción de la cultura peruana como *locus* de una contradicción irresoluta.

El trabajo está organizado de la siguiente manera: en el primer capítulo se desarrolla una reflexión preliminar acerca de los diversos asuntos pertinentes a la investigación, como una especie de construcción analítica del objeto, sus posibilidades y límites, y las referencias anteriores al trabajo de campo.

En el segundo capítulo se presenta la cuestión teórica más general, es decir, la relación entre mito e historia, y apunto a su reconstrucción por medio de la escritura posterior a la conquista, para que la importancia de esta frontera altamente poética permita el pasaje de una cultura oral a su reinterpretación a través de la escritura de los cronistas. Ellos serán considerados como los primeros que formulen una matriz andina sobre las bases de una mitología preexistente, frente al impacto de la conquista y los principios de la colonización. En este capítulo se establece, por lo tanto, la hipótesis que será desarrollada en los capítulos siguientes: la matriz andina como forma en movimiento.

En el capítulo tres se desarrolla la idea de la existencia de un punto de inflexión histórico desde el cual la sociedad peruana, como una nación periférica, se inserta en el movimiento del capitalismo internacional, esencialmente como región intelectual, productora de ciertas tradiciones nacionales.

En el capítulo cuatro se profundiza en esta idea de tradiciones periféricas, buscando caracterizarlas como constituyentes de un drama conforme al pensamiento paradigmático de José Carlos Mariátegui, y se presentan las polémicas más significativas en la constitución de esta imagen, tanto del país como de su cultura. En fin, trato esta concepción de cultura como la emergencia de la conciencia de una modernidad periférica.

En el capítulo cinco se propone el análisis de un campo más interno de la cultura en el cual se pueda observar cuáles son los mecanismos políticos e intelectuales accionados y articulados en la producción de un conocimiento y, de la misma forma, de una representación más específica tanto de la sociedad como de la cultura peruanas. Esta aproximación se hará por medio de la discusión de la cuestión étnica, conforme los mismos intelectuales peruanos la definen. Este capítulo se subdivide en dos: la primera parte trata del desarrollo de la antropología en el país; la segunda presenta datos sobre la antropología académica como forma de indicar los mecanismos de institucionalización de la praxis antropológica en el país.

En el capítulo seis se ofrece la posibilidad de una comprensión más metafórica de la antropología peruana por medio de la trayectoria y de

algunas nociones de dos importantes antropólogos: Luis E. Valcárcel y José María Arguedas. Sus trabajos perfeccionarán nuestra comprensión del sugerido carácter trágico de la cultura peruana. Así, el capítulo siete trata acerca de esta posibilidad de comprensión hasta la actualidad, y propone una aproximación comparativa de las trayectorias y de algunas ideas de dos antropólogos contemporáneos: Juan Ossio y Rodrigo Montoya.

Finalmente, en el último capítulo se busca responder a las cuestiones planteadas a lo largo del trabajo: si la problemática peruana puede, o no, constituirse en un estilo de pensamiento antropológico periférico y de qué manera la posible existencia de este estilo estaría influenciada por (o estaría influyendo a) una concepción de cultura específica y particular.

En este sentido, se puede afirmar que hay, realmente, una concepción trágica de la cultura peruana, y que ella existe en las representaciones de los propios intelectuales nativos, como *locus* de una contradicción irresoluta. Esta concepción resulta de la violencia de la conquista, de un proceso de colonización excluyente, de una independencia neocolonialista, que en vez de construir una sociedad igualitaria, hizo que se replantease, a lo largo del tiempo, el sueño de una sociedad democrática que terminó por transformarse en una verdadera utopía como posibilidad abierta en el tiempo, y simultáneamente, en una arena de debate político sobre los posibles proyectos para la construcción de una nación plenamente democrática.

El replanteamiento continuo de esta utopía como parte del proceso de construcción de la identidad y de la imagen del país está asentado en la noción de la *pluriculturalidad,* existente desde los tiempos preincaicos. La narrativa de esta preexistencia, así como de su pasaje a los tiempos coloniales, realizada por primera vez a través de los cronistas, situados entre dos mundos, terminó por construir una *matriz andina de pensamiento,* replanteada a lo largo del proceso histórico, tanto en las formas de organización de los grupos étnicos, en su aprehensión por los estudios etnohistóricos y antropológicos, como en la representación intelectual y política del país. Solo partiendo de su existencia se puede hablar tanto de la identidad del país como de la desigualdad social excluyente e irresoluta.

Sin embargo, para que esta concepción de matriz pueda ser pensada como una forma en movimiento, sustrato tanto de la identidad de la nación como de la posibilidad de constituirse un estilo antropológico periférico, es necesario calificarlo con una cierta autonomía o especificidad, mediante las teorías antropológicas provenientes de los países centrales. Como veremos,

las teorías importadas están produciendo nuevas lecturas de esta matriz andina, y el propio movimiento que esta adquiere en el tiempo resulta de estas interpretaciones que, sin alterarla, la colocan en movimiento, siempre como posibilidad abierta a una nueva significación. En fin, la existencia de esta matriz andina de pensamiento puede ser entendida como una estructura sobre la cual las varias teorías se inclinan. Y el estilo antropológico, de esta manera, se definiría por el proceso de sobresignificación de la referida pluriculturalidad por medio de la politización de esta matriz.

Capítulo I
La construcción contextual del objeto: procedimientos de investigación

Hace muchos años se ha venido construyendo una teoría de los *tropos* en la antropología, que tiene como base los discursos de los informantes. James Fernandez nos recuerda, por ejemplo, cómo los antropólogos, desde Boas, Paul Radin, hasta incluso Frazer, estuvieron muy conscientes del papel de la metáfora en su material investigado. La teoría frazeriana de la magia simpática, por ejemplo, rica en argumentos figurativos, ya presentaba los dos ejes del pensamiento asociacionista que fueron más tarde articulados por Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Roland Barthes y el propio Lévi-Strauss, especialmente en el argumento de *Pensamiento salvaje*. La década del setenta, aún más sensible a estas cuestiones, vio surgir otros trabajos importantes sobre el tema.

Más recientemente, dentro del movimiento de mayor alcance de la posmodernidad, el propio discurso de las ciencias humanas pasó a ser interpretado como algo también metafórico. James W. Fernandez toma la concepción de *entitlement* del crítico literário Kenneth Burke y formula la siguiente afirmación: «We are living at a very metaphorical moment in the human sciences in the several senses of the assertation. [...] and we have become acutely aware of the figurative devices that lie at the very heart of discourse, defining situations and grounding our sense of what is to be taken as real and objective and, therefore, entitled [...] to have real consequences» (Fernandez 1991).[1] Aquí, la idea es que, en términos de una crítica cultural,

[1] «Estamos viviendo un momento especialmente metafórico en las ciencias humanas, en los varios sentidos de la afirmación [...] y nos hemos vuelto agudamente concientes de los mecanismos estratégicos figurativos que yacen en el corazón del discurso, y que definen situaciones y fundamentan nuestro sentido en cuanto a lo que debe ser tomando como real y objetivo, cualificado, por lo tanto, para tener consecuencias reales» [traducción de la autora]. *Entitlement* conceptúa la capacidad de acción simbólica (incluyendo aquí la metáfora) para atribuir identidad, es decir, un título, a personas, acontecimientos, etcétera.

se pueden, perfectamente, usar las trayectorias, vidas y los trabajos de los antropólogos como representaciones, para construir, con este material, tropos o figuras narrativas que buscan presentar, para los lectores de otra cultura, cómo sus propios intelectuales piensan o, incluso, viven su cultura.

Realmente, el propio trabajo de los antropólogos es intrínsecamente metafórico, en la medida en que, al narrar, construimos la experiencia etnográfica, hablamos *cómo* y presentamos *en otras palabras* lo que piensan nuestros informantes. Como argumenta el mismo Fernandez, la experiencia de cruzar culturas relativiza nuestra comprensión y nos prepara para reconocer y poner esta experiencia bajo la forma de una metáfora cultural, para interpretarla como una representación producida por el encuentro entre culturas y en él, partiendo de una crítica cultural fundada básicamente en una percepción con mayor alcance, más crítica y política, histórica y comparativa. Por lo tanto, en el sentido asumido por la propuesta más general de este trabajo, la idea de una crítica cultural tuvo en consideración el hecho de que las interpretaciones y los textos producidos forman parte, por un lado, de lecturas y escrituras que componen tradiciones como proyectos de sociedades y, por otro, de las relaciones concretas, estructuradas dentro del proceso histórico de las sociedades a las cuales se refieren. Son, en fin, realidades que se comunican, mediadas por opciones intelectuales, políticas, éticas y estéticas.

Con relación a estas posibles mediaciones, el momento inicial, aquel descrito por el proyecto de investigación, se apoyó en la elección de un drama personal, el suicidio de un novelista y antropólogo peruano, para cruzar este límite entre lo individual y lo colectivo, y transformar este acto en una posible representación de la tensión entre centro y periferia, como si fuese un punto de inflexión dentro de una trayectoria que tendría que ser pensada tanto en su carácter personal como en su dimensión social.

El objetivo era hacer que esta construcción delinease un espacio de debate en el que, marcada por la idea de *tradiciones periféricas,* la propuesta de una aproximación entre crítica literaria y crítica antropológica apuntase a una posibilidad interpretativa, en tanto que el socialismo, como el indigenismo y el nacionalismo, revelasen su especificidad y su compromiso para la construcción de un proyecto de nación. En el entramado de estos hilos había todavía la expectativa de encontrar, como coadyuvante del proceso, la especificidad de la antropología peruana como parte de este conjunto de tradiciones.

En aquel momento, la argumentación señalaba cómo el objeto de estudio, es decir, la vida y obra de José María Arguedas, traía compactadas en sí mismas varias influencias que, por sí solas, componían un cuadro sociológico altamente sugestivo. En él se podían observar, por un lado, la ficción que develaba sentimientos y emociones de una vida a través de la trama imaginada, proyectada, recordada; y por otro, permitiría aprehender datos provenientes de una realidad investigada cuyos resultados apuntaban a una nueva tensión en la manera en que se formulaba la concepción de la cultura peruana, superando la secular tesis dualista del enfrentamiento entre blancos e indios o, mejor dicho, entre la sierra y la costa.

Fue posible percibir, ya en aquel momento de exploración, la importancia de la categoría *mestizo:* el hecho de pertenecer a una sociedad cuya construcción, en Arguedas, no podía prescindir de ninguna de las dos formas narrativas, pero en ambas construía una figura intersticial, aparentemente invisible, que es la del mestizo, del *cholo* que, en el caso en cuestión, se representaba por medio de la figura del propio narrador en la literatura y la del investigador en la antropología. En aquel primer momento, por consiguiente, la principal preocupación fue intentar comprender cómo la percepción intuitiva y el esfuerzo intelectual se unían y se separaban, produciendo momentos desiguales en la totalidad de la obra y, consecuentemente, en la sociedad como esta totalidad imaginada, pensada. En resumen, la totalización se consigue, tanto en la antropología como en la literatura producidas por Arguedas, por medio del *otro* que el autor construyó, descubriéndolo o inventándolo, o ambas cosas.

Por otro lado, la cuestión de la construcción del *otro* se detuvo en las posibles determinaciones que el proyecto intelectual del autor ciertamente había sufrido de parte de las posiciones políticas externas a la comunidad académica, y que seguían las tradiciones implantadas en el suelo peruano, como la indigenista, la socialista y la nacionalista. Pero, rescatar el trabajo antropológico de Arguedas sin una visión más amplia del proyecto intelectual terminaría por exponer solamente su cuño culturalista, que marca profundamente la antropología peruana, influenciada por varios antropólogos norteamericanos y europeos. En este sentido, quedarían encubiertos aquellos compromisos que son los que hacen de la antropología una crítica cultural, y que la aproximan al sentido mencionado por Marcus y Fischer, esto es, una posibilidad de rescatar el diálogo interno, nacional, entre las diversas críticas en potencia. De esta manera, si el interés por la cuestión de la identidad

de la antropología peruana persistía, era imprescindible pensarla en el centro de este diálogo nacional.

Para realizar esta tarea era necesario utilizar los parámetros pertinentes en la aprehensión de la cuestión política y nacional; es decir, examinar, en el contexto peruano, aquellas posibilidades interpretativas del marco dado por Roberto Cardoso de Oliveira y que fueron mencionadas en la introducción. Debido a su afirmación de que, en los países importadores de la disciplina, los latinoamericanos tendrían como característica principal el hecho de estar unidos al proceso de construcción de la nación, me parecía que debíamos incluir algunas polémicas que se encontraran en fronteras menos claras de las que se desarrollan en el ambiente académico, pero que están, de la misma manera, profundamente involucradas en la construcción de la imagen del país. En este sentido, la propuesta original se ampliaba de antemano y la antropología sería solamente uno de los interlocutores en este tejido crítico.

Trayectorias, como la de Arguedas, de escritores que vincularon su proyecto intelectual a una percepción más politizada de su país, podrían ser clasificadas como dueñas de una *significación secundaria* en términos estrictamente antropológicos, pero que se presentaban determinantemente políticas, en el sentido de que llegaban, realmente, a componer un estilo periférico. Por las informaciones obtenidas hasta aquel momento, su trayectoria no parecía ser la única de aquel tipo de acción cultural que vino a ejercer profunda influencia en el posterior desarrollo de la antropología en el país, y que no resultó directamente de cualquier antropología matricial propiamente dicha. Por el contrario, ejerció fuerte influencia en el sentido de politizarla, como espero aclarar en la secuencia de este trabajo. De este modo, la cuestión de una crítica cultural en Perú debería incluir algunas polémicas nítidamente políticas, pero —al mismo tiempo— profundamente unidas a la discusión de la cuestión étnica, al proyecto de nación como una definición ideológica y a la vez cultural. Por lo tanto, lo que hice en aquel momento fue intentar comprender una trayectoria como la de Arguedas, desde otro campo de conocimiento que, a su manera, proclama una identidad cultural latinoamericana: la crítica literaria.

Me he concentrado en uno de los trabajos del crítico literario Roberto Fernández Retamar, *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, que presenta una visión que abarca los principales temas tratados por algunos de los más conceptuados críticos literarios fundadores de la tradición en la América hispánica: José Antonio Portuondo discutiendo el concepto de

poesía; Amado Alonso y los estudios filológicos y lingüísticos de la América; Pedro Henríquez Ureña con su *Corrientes literarias en la América hispánica;* Alfonso Reyes con *El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria;* y, claro, José Martí (Fernández Retamar 1976).

Fernández Retamar afirma que él mismo sintió la precariedad de los enfoques críticos en uso alrededor de 1954, y llegó, en su búsqueda, hasta la estilística en 1958. En los años siguientes, dos hechos fundamentales presidieron las aproximaciones de las cuestiones teóricas en general: la revolución cubana y la óptica marxista-leninista. El autor también discute los orígenes de una tradición que viene desde José Martí, para quien el ejercicio del criterio incluía el sentido de la vida, de la historia, de la política, de la moral y de la estética como un todo unitario. No se puede perder de vista el hecho de haber sido Martí, además de un intelectual, un dirigente revolucionario en un mundo colonial, que vivía profundamente y moría por este tan soñado americanismo. En sus escritos está presente la percepción de un drama, en la medida en que comprende claramente que la falta de un arte propio no era sino la manifestación de una carencia más grande, que no tendría otra solución que la vía política.

Aunque el material investigado haya sido bastante restringido en este período, ya sobresalía la importancia del trabajo crítico de José Martí, sin duda paradigmático, como también la de la relación entre lo literario, lo histórico y lo político, establecida desde los movimientos revolucionarios independentistas, reproducida hasta hoy y que tiene como un segundo momento de conscientización, altamente dramática, la obra de José Carlos Mariátegui (1991 [1927]): «El nacionalismo en la historiografía literaria es [...] un fenómeno de la más pura raigambre política, extraño a la concepción estética del arte».

Como dice Fernández Retamar en el texto citado, «una teoría de la literatura es la teoría de una literatura», y la pregunta sobre si existe una literatura hispanoamericana solo puede conducirnos, inmediatamente, hacia afuera de la literatura, a categorías históricas y no literarias. Por esta razón, son más originales los ensayos, los artículos, el discurso, porque en la medida en que los trabajos se distancian de la dimensión política, pierden su vigor. Sin embargo, el propio Fernández Retamar señala el carácter dialéctico de la relación mencionada anteriormente, es decir, la tensión entre el centro y la periferia. De esta manera, este autor cree que los estudios de literatura comparada se justifican a causa de la problemática semejante en lo que se refiere

a los aspectos socioeconómicos y a las aproximaciones culturales, y los conceptos clave serían aquellos que revelan la función y la estructura de las obras literarias en cuestión.

De estas lecturas se revela un hecho del conocimiento, que desde entonces parece muy pertinente, en la medida en que los críticos literarios más renombrados del mundo hispanohablante pertenecen a una tradición marxista, o empezaron sus carreras marcados por la revolución cubana y, antes de ella, por Martí y Mariátegui: el compromiso social. Fue también en esta etapa que el par tragicidad/modernismo surgió como posibilidad interpretativa. El modernismo expresaría la expansión imperialista de las potencias capitalistas de Europa y de los Estados Unidos y esta situación puso no solamente a los países de América Latina al margen de la historia, sino que también remolcó a todos los países subdesarrollados. España vivió esta situación al lado de sus colonias.

Aunque las situaciones no fuesen las mismas, tal vez habría una estructura común que las unificaba: no una entidad política sino una situación económico-política que estaba por detrás de una compleja obra literaria que expresaba el surgimiento doloroso de una conciencia de pertenecer a estos países *secundarios*. Estas ideas son evidentes en el pensamiento de los que tomaron para sí, desde el inicio y desde *adentro* de una modernidad periférica, la tarea de clarificarlo, como José Martí y Miguel de Unamuno. La evolución del pensamiento de Unamuno, por ejemplo, es típica de los modernistas: en un primer momento, la confianza en el desarrollo del país resultante de la transferencia de modernidades; en un segundo momento, el de su militancia socialista, la intención de *europeizar* a España; más tarde, después de 1898, el *¡adentro!*, es decir, la reivindicación de la africanidad de España, de su anormalidad, de su trágica marginalidad en relación al mundo capitalista desarrollado.

La diferencia entre Martí y Unamuno, dice Fernández Retamar, es que en el primero se anuncian perspectivas de luchas victoriosas y en el segundo existe la ausencia de la claridad que hace de él el pensador trágico por excelencia del idioma: «Una obra paradójica, contradictoria, sobre todo trágica, de un dialéctico en estado salvaje que expresó como nadie la nueva situación de su país» (Fernández Retamar 1976: 116).[2]

[2] Fernández Retamar invoca la aproximación entre Martí y Unamuno citando a Lucien Goldmann (1959) y su formulación de la *visión trágica*.

De esta manera, para Fernández Retamar se puede utilizar el término *literatura del 98* para referirse a este modernismo alargado, en el que se admitirían escritores como Martí y Unamuno. Además, esta fecha es tanto hispanoamericana como española, porque señala un acontecimiento histórico clave para que se pueda percibir la nueva unidad de los países hispánicos, ambos marginales ante el imperialismo moderno mundial. En este sentido, se puede pensar en la posible existencia de un lenguaje de resistencia con una determinación política más explícita. Sin embargo, la cuestión era demasiado compleja para aquel momento del trabajo: si por un lado, en este aspecto, la obra literaria de Arguedas es absolutamente explícita en los significados políticos, por otro, su obra antropológica tiene un cuño culturalista, característica de su época.

¿De qué manera —me preguntaba entonces— encontraría criterios que pudiesen abarcar las especificidades narrativas de cada campo y, a la vez, de una unidad en la obra? ¿Dónde empezaría una y terminaría la otra? Lo que parecía incontestable en aquel momento es que estaban absolutamente entretejidas y restaba solamente buscar resonancias entre las dos formas narrativas. Siguiendo la intención de buscar otros parámetros interpretativos, me dirigí más detenidamente hacia las ideas de Lucien Goldmann (1959). En este trabajo, el objetivo del autor fue desarrollar un método positivo para el estudio de las obras filosóficas y literarias, aproximándose a un conjunto de textos escritos que, pese a las notables diferencias, le parecieron estar estrechamente unidos. Se trataban de textos de filosofía y literatura como los *Pensamientos* de Pascal y el teatro de Racine. Su idea central es que los hechos humanos constituyen estructuras significativas globales, con características tanto prácticas como teóricas y afectivas, que no pueden ser explicadas y comprendidas sino mediante una perspectiva práctica, apoyada en un conjunto de valores.

En el primer capítulo de este libro, «Le tout et les parties», Goldmann afirma que tanto el historiador como el filósofo poseen gran erudición, pero como «los hechos empíricos aislados y abstractos son el único punto de partida de la investigación», existe la necesidad de una aproximación que tome la obra como hecho empírico, aunque solamente como punto de partida. Falta saber, dice él, si se podría llegar a un método cuando se trata de hechos humanos que se realizan mediante una conceptualización dialéctica. Por lo tanto, para comprender los trabajos de Pascal y Racine, para percibir cómo los hechos de la conciencia se estructuran y se expresan, literaria y

filosóficamente partiendo del método dialéctico, es necesario aceptar que no hay jamás puntos de partida seguros, ni problemas definitivamente resueltos. El pensamiento, dice el autor, no avanza jamás en línea recta: «[…] l'ensemble ne peut être connu que par le progrès dans la conaissance de verités partielles. La marche de la conaissence apparaît ainsi comme une oscillation perpétuelle entre les parties et le tout qui doivent s'éclairer mutuellement» (Goldmann 1959: 15).[3] En fin, el pensamiento de un autor no puede ser aclarado solamente por sus obras, en el plano de lo escrito, ni siquiera teniendo en cuenta sus lecturas e influencias.

Según Goldmann, el pensamiento no es sino una parte de una realidad menos abstracta: el hombre viviente e íntegro. Y eso no sería sino una parte, un elemento del todo que es el grupo social. Aun así, continúa, el todo múltiple y complejo de las relaciones humanas crea muchas veces rupturas entre la vida cotidiana de un autor, por un lado, su pensamiento conceptual por otro, y aun por otro, su imaginación creadora. Situando la obra en el conjunto de la evolución histórica y uniéndola al conjunto de la vida social, el investigador puede llegar a su significación objetiva, muchas veces poco consciente hasta para el propio autor:

> [...] une idée, une ouvre ne reçoit sa véritable signification que lorsqu'elle est intégrée à l'ensemble d'une vie et d'un comportement. De plus, il arrive souvent que le comportement qui permet de comprendre l'ouvre n'est pas celui de l'auteur, mais celui d'un groupe social (auquel il peut ne pas appartenir) et notamment, lorsqu'il s'agit d'ouvrages importants, celuid'une classe sociale. (Goldmann 1959: 17)[4]

Pero ¿cómo integrar la vida a la obra? Y, en el caso de Arguedas, ¿cómo sería posible relacionar las dos formas narrativas en un solo autor? Por un lado, como dice Goldmann, la concepción de la relación entre las partes y el todo, que muestra cómo los escritos no son sino una parte del comporta-

---

[3] «[…] el conjunto no puede ser conocido salvo por el progreso en el conocimiento de las verdades parciales. La marcha del conocimiento aparece, así, como una perpetua oscilación entre las partes y el todo, que deben aclararse mutuamente» (traducción de la autora).

[4] «[...] una idea, una obra no reciben su significación verdadera mientras no sea integrada al conjunto de una vida y de un comportamiento. Además, sucede comúnmente, que el comportamiento que permite comprender la obras no es solamente del autor sino de un grupo social (al cual puede no pertenecer) y, notadamente, cuando se refiere a obras importantes, de una clase social» (traducción de la autora).

miento del autor como un todo, apuntan al hecho de que también la biografía es, casi siempre, una utopía. Así como en los escritos, existe una variedad análoga en términos de la vida. Sin embargo, volver a los métodos positivistas, como por ejemplo el filológico, trae nuevas dificultades difícilmente transponibles. La primera está relacionada a la delimitación de los trabajos: ¿cómo seleccionar el corpus?, ¿todo lo que escribió el autor?, ¿cartas y publicaciones póstumas?, ¿solamente lo que publicó el autor o destinó a la publicación? Según Goldmann, la dificultad en seleccionar reside en el hecho de que el *todo* que el autor escribió no tiene la misma importancia para la comprensión de su obra. Pero hay textos esenciales sin los cuales su obra es incomprensible. Ahí reside, nos dice, la dificultad fundamental de todo trabajo científico: diferenciar entre lo esencial y lo accidental.

La segunda dificultad está en el hecho de que la significación de un texto está lejos de ser unívoca e incuestionable: «Des mots, des phrases, des fragments en apparence semblantes et même identiques peuvent avoir des significations differerentes lorsq'ils se trouvent integres à des ensembles diférents» (1959: 20).[5] Según Goldmann, estas dificultades son la expresión visible e inmediata (en la esfera particular de la historia de la filosofía y de la literatura) de la imposibilidad de comprender, en el dominio de las ciencias humanas, los fenómenos empíricos, abstractos e inmediatos, sin reunirlos a su esencia conceptual concreta. Mejor dicho, es necesario encontrar esta esencia. Dentro de una concepción dialéctica, las dificultades que surgen de pronto, cuando se intenta unir la biografía a la obra, lejos de indicar un regreso a la filología y limitarse al texto, deben hacer avanzar, yendo no solamente del texto al individuo sino yendo más allá del individuo, en dirección a los grupos sociales de los cuales es parte. Y ello, porque en las ciencias humanas la separación entre lo esencial y lo accidental solo puede ser hecha mediante la integración de los elementos al conjunto, de las partes al todo.

Ni el individuo (la biografía) ni la obra (el texto) son totalidades suficientemente autónomas para darnos el cuadro de un estudio científico y explicativo de los hechos intelectuales y literarios. Permanece, entonces, la cuestión de averiguar si el grupo (siempre pensado dentro de una estructuración de la sociedad en clases sociales) podría ser tomado como una realidad que nos

---

[5] «Las palabras, frases, los fragmentos aparentemente semejantes y hasta idénticos pueden tener significaciones diferentes a partir del momento en que se encuentren integrados a conjuntos diferentes» (traducción de la autora).

permita superar las dificultades mencionadas. Por un lado, el sentido válido de un fragmento es el que permite reencontrar la coherencia íntegra de la obra, no mediante un sentido que solo consiga reunir pasajes concordantes sino un sentido que reúna las ambigüedades.

Goldmann ilustra esta afirmación con el pensamiento del propio Pascal:

> Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires. Ainsi, pour entendre l'Écriture il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. Il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusiers passages accordants, mais d'en avoir un qui accorde les passages même contraires. Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout. On ne peut pas dire cela de l'Ecriture et des prophètes; ils avaient assurement trop bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés. (Pascal, fragmento 648)[6]

Como se ve, Pascal se refería aquí a las Sagradas Escrituras y, como se sabe, nada en ellas es accidental. La palabra profética está profundamente comprometida con el futuro histórico del pueblo judío (Baptista 1987a). Sin embargo, como afirma Goldmann, en el caso del historiador de la filosofía y en el del estudio de la literatura, la cuestión es más compleja porque fue escrita por un solo individuo cuyas ideas no expresan el mismo nivel de conciencia y de fuerza creadora en cada instante de su vida. Además, estarían más sometidos a las influencias exteriores y accidentales. Ni siquiera el valor estético podría proporcionar esta homogeneidad ya que estos criterios varían en cada época.

De esta forma, sería necesario forjar un instrumento objetivo y controlable que pudiese delimitar un corpus, separando lo esencial de lo accidental. En su opinión, este instrumento sería la noción de *visión del mundo,* que significa el conjunto de aspiraciones, sentimientos e ideas que reúnen los miembros de un grupo, en oposición a otros. Luego, la cuestión no sería

---

[6] «Para entender el sentido de un autor es necesario establecer un acuerdo entre todos los pasajes contrarios. Así, para entender las Escrituras es preciso desarrollar un sentido en el cual todos los pasajes contrarios coincidan. Es insuficiente tener un sentido que convenga a diversos pasajes concordantes; es mejor tener uno que sirva a aquellos aunque sean contrarios unos a los otros. Todo autor posee un sentido al cual todos los pasajes se remiten o, de lo contrario, no poseen sentido alguno. No se puede, sin embargo, decir lo mismo de las Escrituras y de los profetas: ellos poseían ciertamente un sentido muy bueno. Es preciso, por lo tanto, buscar uno que congregue todas las contrariedades» (traducción de la autora).

preguntar si Pascal era jansenista, sino en qué consistió el jansenismo y cómo estaría representado en su obra. Su método para analizar los *Pensamientos* de Pascal consistió en «[...] aller du texte empirique immédiat à la vision conceptuelle et médiate pour revenir ensuite à la signification concrète du texte dont on était parti» (Goldmann 1959: 29).[7] Según Goldmann, esta sería una tarea para los historiadores de la filosofía y del arte: la construcción de una tipología de las visiones del mundo, dentro de las cuales estaría la visión trágica, que fue el instrumento conceptual con el cual analizó los *Pensamientos* de Pascal y el teatro de Racine.

Para que esta cuestión del fundamento positivo y científico del concepto de visión del mundo quede clara, veamos cómo concibió Goldmann la visión trágica.

En primer lugar, parece importante aclarar su preocupación histórica y metafórica: la tragedia se constituye cuando la voz de Dios ya no habla de manera inmediata al hombre, cuando Dios se vuelve *caché*, *absconditus*. Su voz deja de hablar porque, históricamente, otras voces entran en escena: en el caso mencionado, antes de Pascal y Kant (los dos primeros pensadores trágicos) estuvieron Descartes, Leibniz, Hume, Montaigne. Por lo tanto, es trágico que Dios ya no hable inmediatamente al hombre y que las palabras no representen más que una posibilidad esencial que no se realiza jamás: «[…] mais pour la penseé tragique les mots ne représent qu'une possibilité essentielle mais qui ne se réalise jamais. Car à l'instant même où Dieu paraît à l'homme, celui-ci n'est plus tragique. Voir et entendre Dieu, c'est dépasser la tragédie» (Goldmann 1959: 46).[8] Así, el sentido verdadero de *Dieu caché* es el de una presencia permanente y al mismo tiempo ausente: «[…] plus importante et plus réelle que toutes les présence empiriques et sensibles, la seule présence essentielle. Un Dieu toujours absent et toujours présent, voilà le centre de la tragedie» (1959: 47).[9]

---

[7] «[…] ir del texto empírico inmediato a la visión conceptual y mediata para enseguida regresar a la significación concreta del texto del cual se partió» (traducción de la autora).

[8] «[…] pero para el pensamiento trágico las palabras no representan más que una posibilidad esencial que no se realiza jamás. Pues en el instante mismo en que Dios aparece ante el hombre, cesa lo trágico. Ver y entender Dios es la superación de la tragedia» (traducción de la autora).

[9] «[...] más importante y más real que todas las presencias empíricas y sensibles, la única presencia esencial. Un Dios para siempre ausente y presente, he aquí el centro de la tragedia» (traducción de la autora). Esta idea, semejante a aquella del filósofo griego Plutarco, es la misma que inspiró el epígrafe de este trabajo: el silencio del dios y la muerte de Sibila.

No sería una casualidad que, en 1910, Lukács (1975 [1910]) empezara su famoso ensayo sobre la tragedia de ese modo. «La tragédie est un jeu de l'homme et de sa destinée, un jeu dont Dieu est le espectateur. Mais il n'est que espectateur, et jamais ni ses paroles ni se gestes ne se mêlent aux paroles et aux gestes des acteurs. Seuls ses yeux reposent sur eux».[10]

Partiendo de esta categoría central, Goldmann nos muestra cómo comprender la esencia de muchas manifestaciones humanas de orden ideológico, teológico, filosófico y literario, y revela que entre todos estos hechos hay un fuerte parentesco estructural, normalmente poco percibido. Desde ese momento, el potencial significativo del suicidio de Arguedas se intensificó y entró en aguas más profundas, más terroríficas, pero también más fértiles. Desde la lectura de la leyenda referida por Plutarco sobre la muerte de Sibila, interpretada como una metáfora del suicidio y resultante del trágico silenciamiento de los oráculos debido a la muerte de las tradiciones paganas, la muerte de Arguedas ya no podía tener solamente el sentido de un acto solitario, fruto de la depresión individual. Todo lo contrario, parecía delinearse incluso una posibilidad de tejer la relación entre su trabajo literario y el antropológico: este fue, de cierta forma, el acompañamiento de una destrucción inexorable de las poblaciones indígenas y del país como posibilidad de diversidad, de alternativas culturales, frente al avance brutal del capitalismo. De tal modo que su obra literaria, aunque comenzó antes que la antropológica, figuraría casi como un epitafio, y se podría definir como su propio cuerpo, que sufre la angustia y culmina con la muerte.

En este mismo período de lecturas fue muy inspirador el libro de Marguerite Yourcenar sobre Mishima, el escritor japonés que se suicidó en 1970, un año después que Arguedas, en un ritual *seppuku*.[11] En este libro, la autora interpreta el acto del suicidio como una alegoría, transformándola en una relación histórica, a medida que lo comprende como una obra construida a lo largo de una vida. Analizando la obra de Mishima, la autora nos muestra la concretización de un vacío estético, espiritual y existencial,

[10] «[…] la tragedia es un juego, un juego entre el hombre y su destino, del cual Dios es el espectador. Apenas el espectador, y sus palabras y gestos jamás se mezclan a las palabras y gestos de los actores. Restan solamente sus ojos sobre ellos».

[11] El *seppuku* es casi como un *harakiri,* seguido por la decapitación inmediata, ejecutada como un golpe de misericordia después del rompimiento del vientre. El libro de Marguerite Yourcenar es *Mishima, ou, La vision du vide* (1980).

simultáneamente en la literatura y en la vida de Mishima, como resultante de la pérdida de los referentes culturales tradicionales japoneses. Era, por lo tanto, imposible no relacionar dichas muertes, reales o míticas, como en el caso de Sibila, al resultado del confrontamiento inevitable y fatal entre culturas desiguales: el cristianismo que destruye al paganismo, la diversidad pánica y pagánica de los *gentíos;* el capitalismo que avanza sobre regiones periféricas, tradicionales e indígenas, como Japón y Perú. Vida y muerte se concretaron, así, como parámetros interpretativos irrecusables para la comprensión cultural deseada.

Sin embargo, era necesario superar la visión dualista de un binomio entre centro y periferia, y buscar la posibilidad de un contrapunto entre modernidad y periferia que estuviese, de alguna forma, unido a una concepción trágica de la historia sugerida por los parámetros interpretativos mencionados arriba. En un primer momento, pareció natural caracterizar la situación periférica como *trágica,* resultante de su lucha por la autodeterminación, presionada para ser moderna, intentando vencer sus contradicciones por medio de las opciones ideológicas. En realidad, esta inspiración ocurrió desde la comparación entre la radicalización anticapitalista de Mariátegui y la de Lukács, situaciones periféricas que construyeron trayectorias intelectuales muy semejantes y plenas de un sentido trágico común (Löwy 1979).

Pero caracterizarla de esta manera correspondería a tomar la periferia como una en sí, separada del movimiento global de la modernidad, y se perdería así el carácter dialéctico del tema. Después de leer *Los hijos del limo,* de Octavio Paz (1990), me convencí de que poner a la periferia dentro de la tradición occidental, a diferencia de perder esta posibilidad de oposición, permitiría subrayar el carácter trágico de la propia modernidad, y así, dentro de ella, el comportamiento de la periferia surgiría como una posible crítica a la propia modernidad, desde *dentro* de ella. Es decir, no perdería su potencial crítico y, al mismo tiempo, no rechazaría su particularidad. Ahora parecía necesario preguntarse acerca del significado trágico de la propia modernidad y cómo esta se revela en una situación periférica.

Por el material investigado hasta el presente, ya existía la posibilidad de entender este carácter trágico como la propia radicalización anticapitalista. Pero ¿no sería una simplificación pensar el carácter trágico solamente en su sentido de resistencia, es decir, dejando de lado todo el proceso de colonización, de mestizaje, de barroquización, de una nueva significación?

Lo que me pareció altamente estimulante en esta ocasión fue la lectura de *El origen del drama barroco alemán*, de Walter Benjamin (1984), que se refiere a la percepción del barroco como una idea que se actualiza en la historia, el redescubrimiento del barroco en la posguerra como un sentimiento de pesimismo semejante al que ha contorneado las sensibilidades de la posguerra de los Treinta Años. Esta búsqueda de la genealogía del barroco como un sentimiento de vida y no solamente como un estilo artístico me obligó a nuevas lecturas que pudiesen indicar de qué manera se podría pensar nuestra inserción en el movimiento histórico global de la modernidad, tomando en consideración que fuimos *descubiertos* bajo la égida del barroco europeo.

Más allá de este aspecto histórico, que permite construir un puente alegórico entre los dos mundos, el europeo y el americano, unido a la constatación de un hecho histórico, la proposición benjaminiana del barroco como una idea que se actualiza en la historia dejaba abierto su potencial explicativo para posibles resonancias más contemporáneas de esta alegoría original, discutida en el referido trabajo y pertinentes a mi propuesta (Carpeaux 1943); la lectura de algunas de ellas, finalmente, me reveló el camino que buscaba.

Además del aspecto histórico, que construye un puente de análisis crítico sobre lazos históricos que determinan resonancias en el arte, en la percepción de mundos desiguales y en su mezcla posterior, pude percibir que la relación entre lo trágico periférico y el barroco europeo no derivaba directamente del hecho de la época del propio descubrimiento, sino que contenía en su centro otras relaciones menos explícitas, de nueva significación, más unidas a lo trágico como consecuencia del impase fatal de dos mundos diferentes. De cierta manera, las diversas puntas aparentemente sueltas estaban convergiendo en un punto común: la afirmación del barroco como una idea que se actualiza en la historia coincidía con la filosofía de Leibniz, cuyo modelo, el *origami,* indica que no hay ruptura entre un movimiento y otro, y que la historia, hecha de pliegues, como los de un manto, no indica caminos rectilíneos, sino que se oculta y se revela conforme a los puntos de inflexión y los puntos de vista (Deleuze 1991).

Se trataba de una posición filosófica, epistemológica y ética de un mundo que se abría para otros, que no podía romper con sus tradiciones, pero que tampoco podía dejar de reconocer las de los demás. Así, la contraposición de Leibniz con Descartes es que este no supo solucionar el dilema de la relación de la materia con el espíritu porque buscó «[...] el secreto en el

continuo de cursos rectilíneos y el secreto de la libertad en una rectitud del alma, ignorando tanto la inclinación del alma cuanto la curvatura de la materia» (Deleuze 1991: 14).

En este sentido, parecía estar ahí la génesis de una filosofía de la historia, abierta, receptiva, signo y condición de nuestra incorporación a la modernidad. En esta nueva etapa de la caminata, fui en busca del significado histórico de las transformaciones concretas, políticas, económicas y sociales del movimiento de la modernidad en lo que pudiese ser pertinente a América Latina y en especial al Perú.

Era importante trabajar, por un lado, en la búsqueda de las condiciones concretas en que una determinada sociedad, como proceso local y periférico, se va incorporando al capitalismo, y lo que eso acarrea en cuanto a las tradiciones del pensamiento; y, por otro, tomar la periferia no solamente como condición geográfica o económica sino, fundamentalmente, como una región intelectual, al procurar aprehender otras posibilidades interpretativas, más comprometidas ética y políticamente, como por ejemplo el caso de Mariátegui, José Martí y muchos otros.

El primer paso fue tomar los dos registros de la escritura de Arguedas como un espacio de debate abierto, en el que lo que está en discusión ya no es únicamente la cuestión específica del estilo antropológico sino la naturaleza del trabajo intelectual en un contexto periférico. En ese momento, dos conjuntos de cuestiones se impusieron de forma inevitable: por un lado, la calificación de lo que podría ser el mencionado lenguaje de resistencia, que define una cierta especificidad narrativa de la periferia; y, por otro, cómo aproximar, simultáneamente, tanto la relación entre la vida y el arte como la relación entre la modernidad y la periferia, informadas por el tropo de la tragicidad.

La cuestión de la construcción de un lenguaje de resistencia es, en realidad, la definición de parámetros por medio de los cuales pensar y evaluar el comportamiento de una determinada intelectualidad, digamos latinoamericana o peruana, ante la historia o la modernidad, cuando se dio nuestra inserción en el movimiento global del occidente; asimismo, es la interpretación del pasado, que resulta de la tensión, siempre en el presente, entre lo local y lo universal. ¿Cómo, por fin, pensar en las formas específicas por las cuales diferentes regiones del globo son, o están siendo, incorporadas a la modernidad, o por otro lado, cómo analizar las formas por las cuales los intelectuales pensaron esta cuestión, generando tradiciones culturales? Me

pareció, por lo tanto, fundamental, reflexionar también acerca de las posibles maneras con que los procesos revolucionarios de liberación nacional y revolución social se unen a esta construcción y se ven moldeados por ella.

En un texto de 1986 que analizaba la cuestión de la liberación nacional y revolución social, Carlos Vilas discute cuatro cuestiones básicas que están unidas a los procesos revolucionarios que se desarrollaron y se desarrollan en las sociedades capitalistas dependientes, y señalaba que el carácter de la revolución es resultante de la manera en que estas cuestiones son enfrentadas: la *cuestión de clase,* que se refiere a la dirección del proceso revolucionario por una clase que lucha por la eliminación de la explotación de las masas populares; la *cuestión nacional,* fundamentalmente relacionada con la lucha antiimperialista, así como también con la redefinición de la economía y de la política internacionales; la *cuestión del desarrollo,* que discute la superación del retraso y de la expansión de las fuerzas productivas; y la *cuestión democrática,* que busca, en fin, la caída del Estado y la constitución de otro tipo de poder político (Vilas 1986). Argumentando, desde el inicio, cómo la configuración de la clase popular, como sujeto de la acción política, tiene una determinación estructural de clase pero sin quedar reducida a ella —es decir, cómo la marcada diversidad de grupos y fracciones se unifica ante la opresión y la explotación—, el autor destaca la gran importancia de las interpelaciones ideológicas en estos contextos en general, y del carácter nacionalista de estos movimientos que se autodenominan socialistas.

La posición de lucha por la liberación nacional se une a la exigencia del combate contra la pobreza, fruto de la explotación y de la opresión que se desarrolla en las economías periféricas, dependientes del proceso transnacional de valoración del capital. Sin embargo, esa no homogeneización del proletariado, consecuencia de la gran diversidad de grupos y fracciones, favorece el desarrollo de proyectos aparentemente semejantes, así como las contradicciones y los enfrentamientos dentro de la clase popular como un todo.[12] De este modo, una posición nacionalista puede representar, al mismo tiempo, una forma ideológica de articulación de la clase dominante local a la dominación internacional, como también un proyecto de lucha antiimperialista de las clases populares.

---

[12] Un ejemplo paradigmático de esta situación fue la divergencia o rompimiento entre Mariátegui y Haya de la Torre, fundador del APRA.

Por otro lado, la cuestión nacional no se reduce a la supresión de la dominación colonial. La independencia política formal no significó la verdadera liberación de la dominación extranjera que se reprodujo en los niveles políticos y económicos, estructuralmente determinada por la incapacidad y la necesidad del sistema capitalista de nutrirse del retraso y de la subordinación de los países periféricos. Así, no toda revolución en el tercer mundo es nacionalista, pero toda revolución del tercer mundo tiene un componente de liberación nacional, cuyo elemento determinante es la dominación imperialista, sea colonialista o no.

El discurso nacionalista puede convertirse en motivo de rupturas entre las fracciones antiimperialistas, ya que el componente nacionalista varía conforme el grado de consolidación interna de las estructuras del poder político y económico, con el grado de mediación que define en relación con el sistema capitalista internacional. El nacionalismo, para las clases explotadas, es una dimensión de la contradicción fundamental de la lucha de clases que se colocan como clases populares, mientras que para las que se incorporan a la expansión capitalista, se trata de un *acuerdo* entre los dominadores y los dominados. En este sentido, se destaca el hecho de que la contradicción nacional no es, por sí misma, una contradicción de clases sino una entre los dos campos que se definen partiendo del eje de dominación imperialista: por un lado, el nacionalismo de la burguesía, populista y selectivo —porque está limitado a los aspectos de la actividad extranjera que crea obstáculos a la expansión del mercado interno—, y por otro, el unido a la conjugación entre la lucha antiimperialista y la lucha de clases propiamente dicha.

A su vez, la cuestión del desarrollo —que no es solamente una cuestión de valores de uso (lo que se produce) sino de valores de cambio (cómo y para quién se produce)— se articula con la cuestión nacional y con la constitución del sujeto político. Así, a medida que hay un retraso de las fuerzas productivas, la heterogeneidad y la desarticulación de la estructura son el producto y, al mismo tiempo, la base de sustentación del capitalismo imperialista, la cuestión del desarrollo se convierte en uno de los puntos centrales de los procesos revolucionarios.

Como dice Vilas, hay, por lo tanto, una determinación de la cuestión del desarrollo por parte de la cuestión nacional y, a través de ella, por la perspectiva de clase. Las posiciones de clase, diferenciadas en relación con estas dos cuestiones, expresarán las dos concepciones de clase en relación con la cuestión democrática: por un lado la unión de fuerzas democrático-burguesas,

lo que objetiva el fortalecimiento del Estado clasista, y por otro, el bloque de fuerzas democrático-populares, en lucha a favor del Estado socialista.

Finalmente, el autor comenta el carácter de las revoluciones sociales y nacionales en su especificidad tercermundista: la primacía de lo político, es decir, si el campo nacional y popular se encuentra atravesado por la contradicción de clase. Solo la conducción política del proceso global puede mantener la unidad de los contrarios, ya que la construcción de aquel campo, objetivando la dirección de la clase operaria, no puede ser sino efecto y acción de una organización política de las clases populares. De la misma manera, el problema de la representación de una clase o grupo solo podrá hacerse partiendo de la identidad sociológica del representante, ya que es siempre una relación política y no sociológica. El carácter de clase de una organización no está determinado por la situación social de su enfoque sino por su posición en la lucha de clases.

Esta cuestión de la representación de los movimientos revolucionarios, así como de su carácter, fue expuesta por primera vez por los *narodnikis,* en la Rusia prerevolucionaria. Este movimiento surgió alrededor de 1860 y culminó con el asesinato del emperador Alejandro II, en 1881. Sus dirigentes no eran personas del pueblo, es decir, del campesinado. Eran jóvenes burgueses, intelectuales y artesanos que, vistiéndose como campesinos, asumieron su defensa como un movimiento revolucionario. Las reformas agrarias de 1861, aunque hayan liberado a los campesinos de la total servidumbre, crearon una situación económica explosiva que favorecía a los grandes propietarios. Además de eso, influidos por las ideas de Herbert Spencer, Comte y Stuart Mill, así como por lecturas de Marx, cuestionaban dos principios marxistas fundamentales: a) creían en el comunismo agrario, sin considerar el proletariado industrial, prácticamente inexistente en aquella época; b) creían que la revolución podría pasar del comunismo primitivo al socialismo moderno, sin pasar por el capitalismo industrial, considerando las características estructurales de Rusia de aquella época, derivadas de la comuna rural.

La importancia de ese movimiento, apoyado y caracterizado como populista por el propio Marx, reside en el hecho de revelar la especificidad del capitalismo en las sociedades retrasadas. A este, además de los aspectos mencionados, se añade el fuerte elemento mesiánico de sus posiciones, es decir, la creencia en las virtudes primordiales de la comuna campesina y el sueño de tener recuperadas sus condiciones. Estos elementos están fuertemente

enraizados en las propuestas revolucionarias latinoamericanas, relacionadas no solamente con su socialismo *moreno* y su conexión visceral con el indigenismo sino también con sus resonancias míticas y utópicas. Todas estas cuestiones están, también, en la base de las principales discordancias entre grupos, facciones, partidos de izquierda de nuestro continente: si nuestras formaciones sociales son o no capitalistas, si hay o no viabilidad estructural para una revolución socialista, etcétera. El papel de las vanguardias políticas en nuestros procesos revolucionarios es ambiguo, indeciso, lo que acentúa el carácter casi siempre precario de las tomas de decisión, lo que viene a favorecer y retroalimentar derrotas políticas, así como teorías divergentes. En este aspecto, se resaltan las discusiones sobre cultura popular, el campo estratégico de las propuestas de lucha política.

En una compilación sobre la influencia del pensamiento de Gramsci en la intelectualidad latinoamericana, Néstor García Canclini (1989) destaca algunas cuestiones metodológicas. Considerando que no siempre Gramsci ha sido bien interpretado por las vanguardias políticas e intelectuales, este autor discurre sobre dos vicios metodológicos, responsables de reduccionismos bien conocidos entre nosotros: el deductivismo y el inductivismo.

Deductivistas serían aquellos que definen la cultura popular de lo general hacia lo particular, según los rasgos que la conformarían de *fuera* hacia *dentro*: modo de producción, imperialismo, clase dominante, aparatos ideológicos o medios de comunicación de masa. Inductivistas serían aquellos que reconocen o suponen cualidades intrínsecas a las clases subalternas, las cuales constituirían su poder de *resistencia*.

Entre los deductivistas, desde los análisis más simplistas sobre las *maniobras imperialistas* hasta los más sofisticados sobre el poder de manipulación de los medios de comunicación, sería muy difícil reconocer cualquier autonomía de las clases populares y de la cultura popular. Los estudios deductivistas se desarrollaron en los años cincuenta y sesenta, época en que América Latina vio surgir una gran parte de sus movimientos revolucionarios, así como significativas derrotas políticas que apuntaron hacia dificultades prácticas y teóricas.[13]

[13] Sin olvidar la Revolución Cubana, pensamos en los movimientos posteriores: Guatemala, Nicaragua y El Salvador son los ejemplos más dramáticos, pero no se pueden excluir las luchas urbanas y el auge de la represión en el Brasil, por ejemplo, y el caso de las persecuciones políticas en la Argentina, entre otros.

Como dice Perry Anderson, los años setenta presenciaron la celebración mundial de Gramsci y su concepto de *hegemonía,* exactamente cuando los mayores partidos comunistas de masa de Europa (Italia, Francia y España) se encontraban en el «inicio de una experiencia histórica sin precedentes: asumir las tareas del gobierno en el cuadro de Estados democrático-burgueses, ahora sin la referencia de una dictadura del proletariado que era antes la piedra de toque para la Tercera Internacional» (Anderson 1986: 8).

Paralelamente a la importancia de Gramsci para los teóricos latinoamericanos, fundamentalmente en las cuestiones referentes a las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, así como aquellas sobre las estrategias revolucionarias de la década del setenta —exceptuada la parte benéfica de esta influencia—, se incurrió en el error opuesto: el culturalismo antropológico y el populismo político.

Como explica Canclini, la aproximación entre la antropología y el folclor, al restringir el objeto de estudio identificándolo con lo tradicional, lo campesino y lo indígena, tendió a enfatizar las cualidades inmanentes a estas comunidades, lo específico de cada una de ellas, destacando la *diferencia*, pero sin explicar «la desigualdad que los confronta, y los vincula a otros sectores» (1989: 71): se trata de la exaltación del relativismo cultural, todavía lejos de las críticas que hoy desarrollamos.

Cultura popular, en este sentido, se presenta como una *totalidad* en sí misma, como el *otro* que debe ser estudiado partiendo solo y exclusivamente de los relatos de los informantes y dejándose al margen el hecho, hoy ampliamente reconocido, de que la realidad que aparece en los estudios antropológicos se construye a partir de una práctica metodológica. Mientras el investigador ejerce su actividad, la interacción, en el sentido más amplio, no queda en suspenso, congelada, expuesta al análisis como si fuera un cuerpo en una autopsia. Hoy estas cuestiones pueden parecer demasiado obvias, pero lo que no debemos olvidar es que estos posicionamientos teórico-metodológicos, en sí mismos y en sus desdoblamientos, son productos y productores de situaciones políticas que involucran a toda la sociedad.

En este sentido, volviendo a citar a Canclini, el populismo converge con esta postura metodológica, es decir, la culturalista y folclorista, ya que el populismo de corriente biológico-telúrica, en un cierto sentido, somete la cultura a la naturaleza, atribuyéndole al pueblo una fuerza originaria, compuesta de lazos físicos (el espacio geográfico, la raza) o irracionales (el amor, la tierra). El populismo estatista, cuyo discurso tiene el objetivo de hacer

que las clases populares acepten al Estado como locus de los valores populares, revolucionarios y nacionalistas, ejerce el papel de mediador de los conflictos entre las clases.

Pero Canclini apunta otra vertiente, en realidad la que más interesa comentar: el populismo de izquierda. Según el autor, el avance de los movimientos políticos revolucionarios, desde la revolución cubana hasta la nicaragüense, produjo una idealización de la cultura política de las clases populares. En la presuposición de que la tarea de la cultura hegemónica es la de dominar, la subalterna pasó a ser la de resistir, y así, las investigaciones empezaron a descubrir, por todas partes, posiciones de resistencia popular, sin realmente evaluar cuánto de revolucionario o, por otro lado, de reproductor del orden, estos recursos populares podrían poseer.

Lo que parece importante destacar es la afirmación de Canclini de que pueden existir problemas situados en esta frontera entre el deductivismo y el inductivismo que son sistemáticamente dejados al margen: «[...] en la autonomización que la antropología hace de las comunidades tradicionales, el folclor de los objetos arcaicos y el populismo de una sabiduría natural de los oprimidos, lo que queda fuera de cuestión es el relativo éxito con que el capitalismo reorganizó las sociedades y las culturas latinoamericanas» (Canclini 1989: 75). Parecía, en este momento, que el trabajo de Arguedas podría estar situado exactamente en esta frontera, es decir, en la profunda percepción de esta situación y en la decepción irremediable de esta constatación. Como dice Canclini, no es solamente la cuestión del conocimiento la que está en juego. Cuando no percibimos lo que se nos está escapando, dejamos también de reconocer los fracasos políticos: «¿Por qué la hegemonía no consigue reproducirse en la cotidianidad de algunos sectores?, ¿por qué tantos proyectos populares de transformación no son capaces de alterar la estructura social?» (1989: 76).

La comprensión de lo que convine en llamar el lenguaje de resistencia, en el período en que vivió Arguedas y en la resonancia de todo eso que yo creía encontrar en su obra, podría estar exactamente en este movimiento situado entre la concepción gramsciana de folclor (un montón indigesto de fragmentos de diferentes concepciones de mundo) y la concepción de cultura nacional-popular (como una concepción de mundo capaz de orientar la transformación social). Este movimiento, cabe recordar, fue tomado como la propia construcción de la realidad, por medio de escrituras y lecturas especializadas, sean ellas la antropológica o la literaria. Tanto la cuestión de

la *autoría* como su contraparte, la construcción de públicos lectores *(readerships),* son monitoreadas por perspectivas políticas (Ong 1987). Así, si para muchos autores, según las características gramscianas, no existiría en América Latina una cultura popular; para otros, unidos al etnicismo o al indigenismo, los grupos étnicos poseerían la calidad de naciones en potencia, en las que el folclor no necesitaría ser superado por una cultura nacional-popular frente a la modernidad. Según Canclini, los que defienden la potencialidad política autónoma de las culturas tradicionales hacen de la resistencia su piedra de toque, la cual, aunque pueda ser regionalmente válida, no puede ser generalizada como propuesta política o cultural.

Sin embargo, ninguna de estas posiciones parecía abarcar la complejidad de la obra de José María Arguedas, fundamentalmente porque su narrativa, que funde la investigación etnológica con la ficción, no define ni propone claramente una resistencia, ella es en sí misma un proceso profundamente agónico, resultante quizá de su posición límite entre dos mundos incomunicables. Su decepción irreversible podría incluso ser pensada a través de estas palabras del crítico literario Northrop Frye:

> The vision of things as they could or should be certainly has to depend on the vision of things as they are [...] but what is between them is not so much a point of contact as an existential gap, a revolutionary and transforming act of choice [...]. The beliefs we hold and the kind of society we try to construct are chosen from infinite possibilities, and the notion that our choices are inevitably connected with things as they are [...] always turns out to be an illusion of habit. (Frye 1971: 104-105)[14]

Estaba convencida, por lo tanto, de que entre lo que podría ser y lo que es había la imagen de una totalidad como mundo imaginado, constantemente rehecho por escritores y lectores, que parten de profundas raíces culturales. Era esta la concepción de crítica literaria que me interesaba investigar desde una posible crítica cultural y antropológica: la que está atenta

---

[14] «La visión de las cosas como podrían o deberían ser tiene, ciertamente, que depender de la visión de cómo son las cosas [...] pero lo que hay entre ellas no es tanto un punto de contacto cuanto una brecha existencial, un acto de elección transformador y revolucionario [...]. Las creencias que tenemos sobre el tipo de sociedad que intentamos construir son escogidas entre una infinidad de posibilidades, y la noción de que nuestras elecciones estén inevitablemente relacionadas con las cosas como ellas son [...] siempre resulta ser una ilusión de hábito» (traducción de la autora).

al hecho de que tanto la literatura como la antropología existen como construcciones unidas a un fondo de experiencia, compartida y acumulativa, en la cual cada respuesta individual significa participar de una cierta experiencia cultural a través de la cual el sentido poético de los escritos literarios pueden implicar interpretaciones políticas y viceversa (cf. Jameson 1981).

Pero estas implicaciones no garantizan, de forma inequívoca, una toma de posición política o revolucionaria. Esta primera aproximación se hizo, por lo tanto, mediante la posibilidad que la crítica literaria presenta como un campo ya plenamente constituido como un todo en América Latina. Para ello, se extrapolaron a favor de la misma posibilidad de una crítica cultural por medio de la discusión de autores como Otto Maria Carpeaux, Janice Theodoro, Richard Morse, Marisa Peirano y algunos otros interlocutores.

El contrapunto de esta propuesta de *sociología barroca,* es decir, la de entender una especificidad cultural determinada históricamente, pero como opción y no como condenación, especialmente en Carpeaux, Theodoro y Morse, está presente en la crítica literaria de Lezama Lima, en la literatura de Severo Sarduy y en las propuestas de una identidad artística y cultural según los trabajos de Antonio Cândido, Irlemar Chiampi, Silviano Santiago, Alejo Carpentier, Roberto Fernández Retamar, José Portuondo, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Octavio Paz, entre los más conocidos y citados.

De todo eso quedaba una pista altamente sugestiva: el sentido de lo trágico como una posibilidad interpretativa, pero que de cierta forma asustaba porque se hacía esquiva, como si no pudiese llegar a tener una consistencia adecuada a una investigación académica.

El tercer momento del trabajo consistió en entrevistas con profesores y autores: acompañándolos a varios seminarios nacionales e internacionales sobre Mariátegui, en conmemoración del centenario de su nacimiento, en Lima y en Cuba; en la reunión con alumnos y profesores de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), en la que llegué a frecuentar un curso como alumna visitante, para experimentar directamente la enseñanza de la antropología en el contacto con algunos alumnos y profesores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), la Universidad del Pacífico (UP), la Universidad de Lima (UL) y también en la aproximación, luego del inicio, a un grupo reunido alrededor de la Casa de Estudios del Socialismo SUR, fundada por Alberto Flores Galindo, que publica la revista *Márgenes.* En estos encuentros tuve la oportunidad no solo de profundizar en la problemática que discutían —y así aproximarme a este Perú,

a esta construcción intelectual que necesitaba conocer en tan poco tiempo— sino también de dar los primeros pasos en torno de la necesidad extrema de saber quiénes eran los constructores de este proyecto socialista de nación, parte importante de la vida de mi objeto de investigación. Como los temas estaban todos entrelazados, me pareció mejor «ir tirando todos los hilos» a medida que aparecían las oportunidades. En estas reuniones pude oír a Nelson Manrique, Maruja Martínez, Gustavo Buntix, Eduardo Cáceres, Iván Hinojosa, César Germaná y Rodrigo Montoya, entre otros. Además de estos contactos, asistí a dos encuentros sindicales de petroleros, de la industria pesquera y de los campesinos, en Breña, el barrio industrial, organizada por militantes socialistas, que fueron una especie de introducción a todo el mundo intelectual mariateguista que se descubrió a continuación.

Pero consistió, también, en las interminables horas de consulta en librerías de libros peruanos, bibliotecas y hemerotecas de las universidades limeñas mejor equipadas, como las de la PUCP y la UNMSM. Algunas universidades más nuevas, aunque sin un gran acervo bibliográfico, poseen docentes muy activos, como es el caso de la UL o la UP, con investigadores que, además, se encuentran, en algunos casos, unidos a centros de investigaciones, con boletines y revistas editadas por la propia universidad, o en sociedad con estos institutos.

El panorama editorial de Lima en la época en que estuve allá era grande y muy fragmentado: existían las editoriales históricas, como Mosca Azul Editores, Minerva (fundada por Mariátegui y dirigida hoy por sus descendientes) y, además, un océano de centros editoriales como, por ejemplo: el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), el Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP), la mencionada Casa de Estudios del Socialismo SUR, la Fundación Friedrich Ebert, la propia UL, la UP, el Fondo Editorial de la PUCP, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec), Hueso Húmero Editores, el Instituto de Desarrollo Social (IDS), el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), que también edita la excelente revista *Páginas,* la Fundación MAPFRE/América, el Instituto para la Democracia Local (IPADEL), la Asociación de Publicaciones Educativas Tarea, el Instituto de Pastoral Andina (IPA), que publica la revista *Allpanchis,* el Servicio Ecuménico de Pastoral y Estudios de la Comunicación (SEPEC), el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), y otros que posiblemente pueden

habérseme olvidado en la búsqueda del material impreso. Una buena parte de estas publicaciones será comentada en el desarrollo del trabajo.

Descubrir entre estos trabajos cuáles podrían ser los más significativos representó gran parte de mi investigación de campo. Construir este tipo de canon es una dura tarea cuando, como en mi caso, se parte hacia un campo muy poco conocido. Durante todo el tiempo, por lo menos en los tres primeros meses, la pregunta de fondo era: ¿dónde debo poner a Arguedas? Trabajé algún tiempo solamente levantando material bibliográfico, tanto de la crítica literaria como de la antropológica, por una razón muy obvia: ¿cómo empezar las entrevistas sin conocer una referencia mínima? Confieso que esta parte fue la más difícil, pese a la generosidad de los alumnos y profesores con quienes había hecho amistad, y principalmente por la paciente asistencia del profesor y antropólogo doctor Juan Ossio, quien me recibió en Lima. Por razones obvias, pero que yo todavía no sabía de qué forma se habrían de representar, la cuestión étnica pasó a dominar toda la escena. Esta determinación me llevó, por lo tanto, a tener que enfrentar el tema del indigenismo tanto en la crítica literaria como en la antropología. Pero, no obstante, al poderse delinear su desarrollo histórico y sus etapas, era bastante claro que siempre ha ido más allá de la antropología y la crítica literaria: es, seguramente hasta hoy, un tema nacional discutido bajo incontables y variados aspectos.

En un primer momento, por lo tanto, busqué abarcar un levantamiento preliminar e histórico del indigenismo peruano y de cómo surgió en la literatura y posteriormente en la crítica literaria del país. El cuadro era amplio e involucraba cuestiones políticas de forma muy explícita. Fue exactamente en ese momento que empezaron los seminarios conmemorativos del centenario del nacimiento de José Carlos Mariátegui, en las universidades, en los encuentros de sindicalistas, en los periódicos, en las revistas especializadas. Se trató de un verdadero cambio en la investigación y en mi vida personal: conocí a personas impresionantes por su capacidad intelectual, por la firmeza de sus ideas, por su claridad de pensamiento. Para el trabajo, fue la oportunidad que faltaba para ver congregados los nombres más destacados del ambiente intelectual peruano en una situación de mirada retrospectiva e histórica. Pude, además, ver simultáneamente la posición actual de los especialistas que analizaron con detalle las ideas de Mariátegui, en un proceso de reevaluación de su pertinencia para el Perú de hoy y para el mundo socialista.

Recuerdo, a continuación, los ponentes que escuché durante este período, en primer lugar los peruanos, seguidos por los extranjeros, y en cursiva con quienes tuve un contacto más personal: *Eduardo Cáceres*, Carmen Rosa Balbi, Romeo Grompone, Luis Miguel Glave, Alberto Adrianzén, *Rafael Tapia*, Carlos Monge, *Humberto Rodríguez Pastor*, Nelson Manrique, Catalina Romero, Antonio Rengifo, *Ricardo Portocarrero*, Manuel Miguel de Priego, Denis Sulmont, *Gonzalo Portocarrero*, *Javier Mariátegui* (sicoanalista, hijo mayor de José Carlos Mariátegui), *Sandro Mariátegui* (director de la Editoral Amauta), Juan Gargurevich, Carlos Iván Degregori, *Alejandro Romualdo*, *Antonio Cornejo Polar*, David Jáuregui, Tomás Escajadillo, Miguel A. Huamán, Jorge del Prado, *Alejandro Ortiz*, *Juan Ossio*, *Aníbal Quijano*, Gustavo Gutiérrez, César Germaná, *José Guillermo Nugent*, *Rodrigo Montoya*, Wilfredo Kapsoli, Héctor Béjar, y los extranjeros: Salomon Lipp, *Antonio Melis*, *Jorge Rufinelli*, *Gianni Totti*, Roland Forgues, *Guillermo Mariaca*, Mirla Alcebíades y *Harry E. Vanden*.

Este segundo momento de la investigación me llevó a definir cómo aproximar las dos posibilidades críticas partiendo de la cuestión étnica. En primer lugar, me decidí por cierta base temática como punto de partida y, entonces, en los autores seleccionados, busqué qué categorías de pensamiento utilizaban: identidad nacional, matriz andina, mito, utopía, modernidad, democracia, etcétera. En seguida averigüé si estos temas y categorías podrían ser abordados en la crítica literaria por medio de una teoría de la ficción, de alguna indicación de utopía cultural y, en la crítica social, de lo que los propios científicos sociales peruanos de inclinación mariateguista denominaban horizonte utópico.

Era evidente que esta revisión de un autor clásico y, al mismo tiempo, revolucionario como Mariátegui no podría darse solamente como un rito intelectual. No se podía negar este aspecto, pero la propia idea de ritual indicaba otras posibilidades de lectura, ya que permitía percibir cómo esta celebración, justamente por coincidir con un gran esfuerzo intelectual para vislumbrar una salida para el país (después del derrumbe político sufrido tanto por la izquierda como por la derecha tradicionales, con la victoria de Fujimori, su golpe posterior y, lo que parecía más alarmante, la aceptación de su gobierno y la creciente informalización de la economía), en realidad estaba realizando este esfuerzo repitiendo antiguas fórmulas.

Dentro de este ambiente, y partiendo de la idea de un espacio de debate, trabajé en la selección de un canon preferencial buscando aquellos autores y

sus comentadores más importantes, entre los cuales habían ocurrido las polémicas más significativas sobre la cuestión nacional, y que también trajeran a la superficie las discusiones sobre el socialismo y el indigenismo. Como mencioné antes, en las polémicas históricas se podía percibir cómo se replanteaban las actuales. Una de ellas, de gran repercusión en los medios intelectuales, el caso Uchuraccay, no solo replanteaba esta cuestión de la incomprensión de la verdadera naturaleza del país, sino que también encendía nuevamente las viejas pasiones del desencuentro entre los proyectos antagónicos de nación. Además, traía a la escena a nuevos actores que representaban un antiguo guión y personajes.

Aunque se trataba de un proyecto demasiado ambicioso, recogí un material preliminar, dentro de las dos áreas: en la crítica literaria, José de la Riva-Agüero (autor fundacional y de posición antagónica en relación a Mariátegui), Mariátegui (y su polémica con Luis Alberto Sánchez) y Antonio Cornejo Polar; en la crítica social, Manuel González Prada, Luis E. Valcárcel, Víctor Andrés Belaunde, Mariátegui y Arguedas.[15]

Además de este elenco preferencial, encontré a varios autores que señalaban una superficie bastante fragmentada y polarizada, que indicaban que o se está a favor o en contra de las posiciones mariateguistas. Lo que no existe, partiendo de ahí, es la neutralidad. Descubrí, sin embargo, en esta construcción, algunos otros intentos de romper con esta especie de obligación, buscando nuevos temas y dialogando con lo que hay de más actual en la literatura europea y norteamericana sin conseguir escaparme de la problemática. Descubrí también que Arguedas era otro personaje de paso obligatorio.

Por lo tanto, había un espacio crítico constituido, y busqué la mejor manera de comprenderlo. Era fundamental, lo sabía, oír lo que ellos estaban diciendo. El tiempo era corto, el espacio discursivo bastante turbulento por incontables voces disonantes y los miedos y traumas de una sociedad tan violenta también obstruían los mensajes. Pero, sobre todo, y este fue un aspecto muy positivo, aquel fue un momento en que toda la sociedad parecía querer saber no exactamente cómo era sino para dónde iba: quería encontrar su camino por sí misma y se negaba a ser rotulada por este o aquel grupo.

---

[15] Las fronteras entre antropología, sociología e historia están académicamente demarcadas, pero todos discuten, además de los temas más específicos, estas mismas cuestiones desde distintos puntos de vista.

Pero para los intelectuales sí se trataba de saber cómo era esta sociedad, y este *cómo* no podría desvincularse ni del pasado ni del futuro. Estaba, en realidad, profundamente marcado por una dimensión simultáneamente mítica y utópica. Yo estaba, también, muy consciente de que tomar conocimiento solamente de este espacio constituido, más específicamente ideológico, unido a la construcción de lo nacional, sin haberme aproximado, de algún modo, a la realidad investigada de forma más sociológica y etnográfica, podría ocasionar muchos problemas.

Aun sin tener el tiempo suficiente ni el objetivo específico de hacer etnografía de cualquier grupo urbano, además de los intelectuales, decidí encontrar maneras de conocer mejor esta ciudad y sus alrededores, puesto que ya había tomado conocimiento de la cuestión de las migraciones internas, de los pueblos jóvenes, de los asentamientos de poblaciones que venían sistemáticamente de la sierra y de otros lugares, y que hacían de Lima un microcosmos de tradiciones y conflictos. La primera de ellas fue buscar algunas publicaciones que me fueron indicadas como fundamentales, en el sentido de que habían tomado Lima como el *locus* de la lectura de problemas que apuntaban en la dirección de lo nacional. La segunda de ellas ocurrió al azar, fruto de un contacto inesperado con una peruana que había estudiado en Brasil, más específicamente en Campinas, en el área de administración y que, por el momento, trabajaba en uno de los incontables organismos no gubernamentales (ONG) en actividad en Perú. Ella estaba vinculada al trabajo de las boticas populares y, acompañando su rutina, conocí por dentro prácticamente toda la periferia de Lima.

Empezando con el libro clásico de José Matos Mar, *Las barriadas de Lima* (1957) y siguiendo con *Barriadas y élites*, de David Collier, llegué rápidamente a *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres* (1986), un trabajo colectivo editado por el IEP y escrito a tres manos: Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch. En este libro, una cita de Arguedas, en epígrafe, me alertó para dar inicio a un proceso paralelo, de anotación de las referencias a este autor.[16] Pero el libro señaló otras cuestiones importantes, a la vez que informaba sobre la lógica y las condiciones de reproducción de estas poblaciones migrantes.

[16] Así di inicio a un proceso de lectura indirecta de Arguedas y Mariátegui, que ayudó mucho en la percepción de su *lugar* en el mundo que investigaba. Fue importante, también, en la organización del mencionado canon.

Otros libros completaron este primer momento, al mismo tiempo que empezaba a conocer personalmente la periferia de Lima. Los autores de *Los caballos de Troya de los invasores*, afirman en el prólogo de la segunda edición, que sus investigaciones sobre la etnicidad y la lógica del desarrollo de los que migran se enfocan en la relación entre el pasado campesino y el desarrollo urbano de los emigrantes de doce comunidades de diversas regiones del Perú. Los invasores, al abandonar su escondite en el vientre del caballo de Troya, producen un tremendo encuentro entre los criollos formales y los informales andinos, y tornan incomprensible Lima si no hay un análisis de los referentes étnicos de ambos lados, es decir, en el surgimiento de una nueva Lima andina, al lado y contrapuesta a la Lima criolla (Golte y Adams 1990).

La colección *Los nuevos limeños,* editada por SUR, resultó de un grupo de estudios, *Mentalidades populares,* fundado en la PUCP en 1989, y constituye el análisis de un conjunto de entrevistas que poseían «el ambicioso proyecto de trazar un mapa de las mentalidades populares en el Perú de hoy». En cuatro años, el grupo buscó penetrar en aquellas zonas de la mentalidad popular menos influenciadas por la racionalidad y la modernidad, tomándolas en sus propios términos, no como retraso o inmadurez sino como punto de encuentro de «muy distintas —y valiosas— tradiciones culturales». Muy interesante fue el tipo referencial teórico y metodológico del grupo: empezaron con las entrevistas, pero luego ampliaron este corpus con cuentos, crónicas, videos, poesías, de suerte que distintas formas delimitaban una idea que era, entonces, remitida a diversos cuerpos teóricos (Ricoeur, Weber, Castoriadis, Bajtín, Oscar Lewis, Alain Touraine, Peter Burke, Ginzburg, Macpherson, Lukács, Fanon, Goldmann, Gramsci, Habermas, etcétera), así como también se mantenían continuamente alimentados por las recientes e incontables investigaciones empíricas sobre temas correlativos y teóricos.[17] El resultado de todas estas provechosas discusiones, demasiado complejas para ser expuestas en este momento, pueden ser agrupadas, como dice el propio Portocarrero, bajo el título de *Rescate de la tradición*, utilizando una expresión acuñada por Alberto Flores Galindo, historiador peruano desaparecido en 1990. Así, lo popular es reconocido

---

[17] Portocarrero afirma que las perspectivas peruanas van desde la modernidad popular de Carlos Franco, al socialismo mágico de Rodrigo Montoya.

en su «fundamento étnico y cultural y en su condición de oprimido», lo que apunta hacia su importancia en la discusión de las diversas definiciones de la identidad nacional.

Esta aproximación inicial fue seguida de una verdadera implosión del campo de interés, donde los más variados temas siempre estaban relacionados con la discusión fundamental sobre la identidad nacional. Volviendo a las andanzas con los amigos de la referida ONG, debíamos cumplir una cierta rutina: listas de medicamentos, precios, control de mercadería, orientación de uso en las sintomatologías más usuales. Pero mientras todo eso ocurría, yo observaba meticulosamente el habla, los comportamientos, las adaptaciones, el paisaje, las relaciones explícitas y todo lo que me parecía estar encubriendo otras cuestiones, como por ejemplo, las estrategias que los responsables de las boticas usaban para obtener mayores ganancias en la reventa de los medicamentos. Muchas veces, percibía que mi amiga peruana dejaba pasar estas ocurrencias, probablemente para mantener la botica en funcionamiento. Otras veces, estuvimos en muchos asentamientos considerados de alto riesgo, algunos reputados como escondrijos de senderistas; siempre asistidos por Lucho, nuestro guía, algunas veces fuimos inspeccionados en la entrada, como ocurrió en la comunidad campesina de Jicamarca.

Cada semana me sorprendía con aquella superficie lunar, árida, siempre castaña, sin ninguna vegetación, rodeada de cerros. Y cuanto más veía, más me dominaba la perplejidad de constatar que ellos, los inmigrantes, continuaban llegando y sobreviviendo en aquellos cerros completamente desérticos. En las mañanas se arrastraban hasta que los comedores populares pudiesen recibir a las mujeres con sus niños, los mayores y los enfermos: una comida prolongada, silenciosa. En otros, sin embargo, más antiguos y organizados, llamados *pueblos jóvenes* o *barrios,* un comercio del tipo ferial ya se hacía presente, de modo bastante rudimentario. En ellos conocí los famosos *vasos de leche,* organizados por las mujeres, tenaces batalladoras en muchos frentes. Era siempre una distribución de leche conmovedora: los niños con sus pequeñas tazas y los mayores, los deficientes, todos con algún recipiente para llevar un poco de leche a casa, o incluso para beber allí. Así, en una secuencia multiforme, visitábamos cada semana uno de los cuatro *conos* de la ciudad de Lima: al Sur, al Norte, al Este y al Oeste. Me fui acostumbrando a aquellas casas sin techo, con las paredes de esteras, con aquella indefinición de color entre casa y suelo, con los montículos de piedras delante de las casas para evitar la destrucción por las inundaciones en los barrios

próximos a los ríos Rímac y Chillón. En los barrios que Lima ya había *tragado* reinaba un desorden de modorra y mal acabado, que daba la sensación de que todo estaba apenas empezado —o abandonado como escombros de una guerra—. En realidad, los hombres estaban en otro frente de batalla: en el centro de Lima, en la lid de las calles, de las veredas, de las esquinas y de las calles sin salida, en la informalidad, en fin. En los asentamientos más recientes, las mujeres y los niños, como plantas trasplantadas, esperaban encima de los cerros, en medio del polvo y las piedras. En algún momento habrían de bajar o permanecer allá, bajo las cruces que se podían ver a distancia. Qué trágico, pensaba, al mirar estas montañas desoladas, mientras recordaba las célebres palabras de Mariátegui y Valcárcel:

> Este libro anuncia el advenimiento de un mundo, la aparición del nuevo indio. No puede ser, por consiguiente, una crítica objetiva, un análisis neutral; tiene que ser una apasionada afirmación, una exaltada protesta. [...] *Tempestad en los Andes* no se presenta como una obra de doctrina ni de teoría. El tema de su obra es esta resurrección. Y no se prueba que un pueblo vive, teorizando o razonando, sino mostrándolo viviente [...]. Él espera. Tiene una meta. He ahí su secreto y su fuerza. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de revolución socialista […]. (Mariátegui, en Valcárcel 1927: presentación)

> La cultura bajará otra vez de los Andes. De las altas mesetas descendió la tribu primigenia a poblar planicies y valles. Desde el sagrado Himalaya, desde el Altai misterioso arranca el impulso vital de los pueblos fundadores […]. El árbol étnico vive de sus raíces aunque sus ramas se enreden en la maraña del bosque, aunque su copa se vista de exóticas flores. La raza perdura. En lo alto de las cumbres andinas brillará otra vez el sol magnífico de las extintas edades […]. De los Andes tienen que nacer, como nacen los ríos, las corrientes de renovación que transformen al Perú […]. Solo al Cuzco está reservado redimir al indio. La intelectualidad de las sierras ha emprendido la gran cruzada indianizante. Bajan de los Andes los arroyos purificadores que mañana serán los Amazonas soberbios de la Nueva Edad Americana. (Valcárcel 1927: 23-24)

Capítulo II
La escena primordial: Cajamarca, 1532

En la raíz del drama peruano está la tragedia de Atahualpa, la Conquista del Perú por los españoles y todos los desdoblamientos que, a partir de ese momento, van a estar contenidos en la futura idea de nación, de identidad, de nacionalidad. Este drama todavía no ha terminado. Se confunde con la propia historia o con la propia noción de cultura. Desde entonces, la muerte de Atahualpa pasó a replantear en la historia aquella relación enigmática que se mantiene con la sociedad presente y con la muerte, por medio de la *escritura de la historia:*

> Esta es la historia. Un juego de la vida y de la muerte, prosigue en el calmo desdoblamiento de un relato, resurgencia y denegación del origen, desvelamiento de un pasado muerto y resultado de una práctica presente. Reitera, en un régimen diferente, los mitos que se construyen sobre un asesinato o una muerte originaria, y que siempre hacen del lenguaje el vestigio de un inicio tan imposible de reencontrar como de olvidar. (Certeau 1982: 57)

De esta manera, el muerto sería la figura objetiva de un cambio entre los vivos. No es alguien sino lo ausente que repasa permanentemente las relaciones sociales. Por otro lado, y de manera no excluyente, podemos buscar una interpretación en el develamiento del carácter mítico con que esta misma historia va revelándose, o se va escribiendo, a lo largo de los siglos. El escribir debe entenderse como un acto de revelación que muestra y esconde simultáneamente, porque no se consigue abarcar toda la realidad en un solo momento y, fundamentalmente, porque se trata de recortar esta realidad ideológicamente. Por lo tanto tiene razón Peter Hulme al decir que «todo gesto de descubrimiento es, al mismo tiempo, una estrategia de ocultamiento». Aunque su referencia allí haya sido el mundo caribeño, esta afirmación parece válida para todo el mundo colonial porque se supone un acto inaugural, insistentemente narrado desde entonces, a tal punto que estas repetidas interpretaciones se vuelven realmente lugares privilegiados de disputas político-interpretativas (Hulme 1986).

El caso peruano no escapa de esta regla general. Por el contrario, parece ser uno de sus ejemplos más contundentes. Como dice Carlos Iván Degregori en la introducción del libro de Max Hernández: «[...] pocos países como el Perú tienen una escena primordial tan precisa y a la vez tan confusa, "desnuda y velada al mismo tiempo". Minuciosamente descrita por cronistas y tal vez, por eso mismo, envuelta en mitos y malentendidos que se acumulan a través de generaciones» (Hernández 1993: presentación).

Al proponerles alguna interpretación de la realidad nacional, en el pensamiento de algunos de los intelectuales más destacados del país, siempre está presente la necesidad de repensar estos orígenes, reinstaurando siempre la relación entre mito e historia, lo que además parece ser tema recurrente en toda América Latina: el mito del origen. Sin embargo, la manera, el estilo de repensar esta escena primordial, presenta diferencias muy interesantes. Basta comparar, por ejemplo, la interpretación irreverente que de esto hace Mário de Andrade en *Macunaíma* (1928), y la interpretación peruana, que toma este acontecimiento dramático y lo conserva hasta hoy con el mismo contenido: aquel en que Atahualpa aparece traicionado y vencido, a merced de Pizarro y Valverde. Además, el caso peruano es extremadamente instigador, ya que estos orígenes están fechados, si se los quiere tomar partiendo de la Conquista. Por otro lado, como toda la historia anterior solo existió en registros orales —aunque estos no se confundan necesariamente con mitos—, acaban por crear una situación sui géneris: lo que existió antes de la Conquista estaría mucho más sujeto a las disputas en lo que se refiere al capital mítico de la futura nación.

Aunque el trauma inherente al acto de la Conquista, y especialmente en relación con la captura y muerte de Atahualpa, no sea en sí mismo un mito, se inserta en la cadena de los acontecimientos como una fatalidad histórica, totalmente plena en la idea de sacrificio, componente primordial en la constitución de una comunidad imaginada. Sobre esta cuestión, las lecciones de Benedict Anderson (1990) en su análisis del nacionalismo como un producto cultural son muy pertinentes al caso peruano, principalmente porque aquella fatalidad vino a constituirse en el germen de lo que perdura hasta hoy, pese a la existencia de una nación plenamente constituida a través de la acción de un Estado centralizador, de un territorio y de una lengua oficial. Es decir, persiste el sueño de otra nación, imaginada y todavía no realizada.

Por su carácter alegórico, y por no constituirse en un mito clásico, se podría pensar esta muerte en los moldes de las tragedias griegas, a medio

camino entre el mito y la historia. Como afirman Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, estas tragedias no se confunden con los mitos, pues surgen como expresión cultural cuando el lenguaje mítico dejó de aprehender la realidad política de la *polis*. En el fondo, se podría decir que expresan los momentos de indecisión, de conflicto, de pasaje:

> […] el universo trágico se sitúa entre dos mundos y esa doble referencia al mito, concebido desde entonces como perteneciente a un mundo ya pasado, pero todavía presente en las conciencias, y a los valores desarrollados tan rápidamente […] es lo que constituye una de sus originalidades y el resorte de la acción. En el conflicto trágico, el héroe y el tirano todavía aparecen muy presos a la tradición heroica y mítica, pero la solución del drama se escapa de ellos: nunca es dada por el héroe solitario y traduce siempre el triunfo de los valores colectivos impuestos por la nueva ciudad democrática. (Vernant y Vidal-Naquet 1977: 7)

Parece haber aquí una interesante diferencia en relación con el caso peruano: su universo trágico también se sitúa entre dos mundos, el de antes y el de después de la Conquista, separación marcada por la muerte, por la tragedia. Pero, principalmente, este es un drama cuya solución sigue siendo dada por el héroe sacrificado, mitificado y mesiánico, porque nunca llegó a darse como traducción de los valores impuestos por la *nueva ciudad democrática*. Desde entonces, Atahualpa, insepulto, pasó a simbolizar la gran masa excluida. Por esta razón, desde las primeras lecturas, notamos la importancia histórica y cultural de esta escena primordial de nuestra nación: Cajamarca, noviembre de 1532.

Se trata de una escena, como dice Degregori, «bañada por desgracia en sangre y muerte excepcionalmente violenta y turbadora» (Hernández 1993). Volver a los orígenes es siempre un intento de comprender, rescribiendo aquella historia, siempre inacabada, nunca resuelta en sus contradicciones más profundas. Es la violencia del origen, la violencia de la colonización con la toma de conciencia y las rebeliones indígenas; la violencia contemporánea, desesperada, suicida, que irrumpe en los años ochenta con Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), enfrentando las contradicciones del desarrollo capitalista salvaje y ciego; la violencia estructural, llamada así, como resultado de la exclusión indígena, definida en términos revolucionarios por José Carlos Mariátegui, entre otros, en la década del veinte: «Este es el drama del Perú contemporáneo. Drama

que nace, como escribí hace poco, del pecado de la conquista. Del pecado original transmitido a la república de querer constituir una sociedad y una economía peruana "sin el indio y contra el indio"». Por lo tanto, se trata de un drama simultáneamente primordial, colonial y contemporáneo.

De esta manera, lo que necesita ser aclarado son las características de este carácter mítico, como también de qué manera y por qué este parece importante en la composición de una posible matriz andina de pensamiento. Antes de buscar en los trabajos de algunos intelectuales el modo concreto —es decir, escrito— en que esta reproducción histórica se realizó, es importante recordar que estamos justamente en el centro de la cuestión que queremos analizar: el acto de contar es la propia historia. En este sentido, aunque se pueda decir que hay un mito que se dispone en la historia bajo la forma de una *muerte original,* que la historia se reencontrará mitificada desde entonces por la referencia continua a este evento o mito, es necesario explicitar de qué forma se transforma en la propia estructura de la significación e interpretación. Este trabajo es un viaje hacia dentro de esta estructura, que trata de identificar cómo la intelectualidad peruana buscó contestar, o abarcar, la explicación de esta estructura de significación a lo largo de su propio proceso de construcción.

La transformación del Perú en una nación moderna, con una identidad urbana definida en muy pocas décadas, apresurada y angustiada, significa un tremendo esfuerzo intelectual para dar voz a amplios segmentos andinos, inmigrantes empobrecidos, como también para descubrir los mecanismos por medio de los cuales la cuestión de la identidad del país puede ser pensada. Como dice Nugent, respecto a la historiografía, el patrón tradicionalista de atribuir identidades, vigente hasta comienzos del siglo XX, resultaba fundamentalmente de la falta de bases políticas mínimas para la proposición de un proyecto, que sería fruto de la voluntad conciente y, principalmente, de la comunicación entre contemporáneos (Nugent 1991a). En términos políticos, la ausencia de este proyecto revela la incapacidad del pueblo de producir nuevas reglas de convivencia basadas en un acuerdo común.

Desde el momento en que se percibe el surgimiento de una modernidad popular, presente en los movimientos sociales y en una reflexión volcada a estas nuevas formas de comunicación, se puede hablar de un nuevo molde interpretativo de la realidad social, aunque sepamos que incluso un nuevo molde será siempre una atribución de identidades.

Las indicaciones de Nugent para el campo de la historia nos pueden servir como parámetro para entender el papel de la producción antropológica en la construcción de la imagen del país: los marcos culturales de la separación costa/sierra han servido, hasta hace poco, para reforzar la función del pasado como tradición inapelable. En este sentido, el indigenismo, como práctica y reflexión, solamente sufrió el primer golpe con Mariátegui en los años veinte, cuando se pensó la cuestión indígena también como presente, pero, ante todo, como futuro, resultante de la relación entre mito y utopía en la concepción socialista peruana.

Como veremos más detalladamente, el primer indigenismo fue fértil en la atribución de identidad a los indígenas, pero esencialmente como *recuerdo*, como pasado inapelable. Esta situación permaneció prácticamente inalterable hasta el inicio de la modernización autoritaria del Estado, con la modernidad social que pasó a revelar, crecientemente, el carácter multiforme de este proceso, contrapuesto al discurso del Estado, que requería una fuerte uniformidad social que legitimara su institucionalidad. Así, mientras el Estado discurría sobre una uniformidad que no existía y apagaba, justamente, los indicios de una *tradicionalidad* basada en la existencia de regiones étnicamente diferenciadas y retrasadas frente a su proyecto modernizador, los movimientos sociales reclamaban un Estado que hiciese legítima la autonomía de los derechos de la ciudadanía, la diversidad de los modos de expresión y el reconocimiento de las diferencias. Aparentemente, para estos movimientos las pérdidas fueron mayores que las ganancias.

Como veremos, las migraciones internas rompieron los marcos sociales y culturales de la separación costa/sierra, y llegaron a la década del noventa con una nueva conciencia histórica, así como también, aparentemente, daban inicio a un nuevo período cultural, complejo y contradictorio. Es como si estos pueblos, cansados de esperar, hubiesen resuelto reaccionar por sí mismos. Pero antes de abordar la parte más contemporánea, o por lo menos la modernidad peruana desde el inicio del siglo XX, valdría la pena observar algunos datos sobre esta tendencia estructural de siempre remitirse a una matriz andina.

¿Cuáles podrían ser las bases de esta matriz?; ¿sería solamente consecuencia de la Conquista y de la colonización?; ¿cómo sería posible retroceder al período anterior a la llegada de los españoles y aproximarse a la historia inca si no conocieron la historia escrita? Se habla de una literatura inca, desde los textos «más o menos invisibles» (Bendezú 1986), traducidos por

los cronistas. Pero ¿qué tradujeron estos cronistas?, ¿cómo fue este proceso transcultural? Los originales nunca aparecieron porque nunca existieron. Sabemos que el establecimiento de estos posibles textos se hacía por medio de la repetición de una estructura básica de ideas, imágenes, metáforas, secuencias narrativas, ritmos y sonidos, que seguía un ritual establecido para las celebraciones oficiales, las festividades religiosas y el trabajo agrícola.

Como cada Inca poseía un poeta áulico encargado de componer ciertos cantares de loor, el registro de tales producciones quedaba en la memoria de los cantantes o narradores, posiblemente en los *quipus,* aunque no se sepa de qué manera las palabras se codificaban en sus cordones y nudos coloridos. Aunque no haya ningún *quipu* que pueda leerse como un texto literario, se sabe que sus guardadores, los *quipucamayoq*, eran capaces de convertirlos en semiología, bajo la forma de un texto oral:

> Él y sólo él conocía bien el significado de los colores de los cordeles que colgaban de un cordel base y el valor de las bifurcaciones y de los nudos; sólo él podía verbalizar con exactitud el texto ausente o escondido detrás de los nudos y colores. Los textos de una posible literatura inca dependían enteramente de la conciencia humana y del lenguaje oral. Ausentes el poeta, el cantor o el quipucamayoq, la huella se borraba. Destruidos los quipus, porque según los doctrineros españoles el diablo andaba en ellos, se esfumó la posibilidad de hacer visibles los textos ocultos […]. (Bendezú 1986: 8)

Siguiendo, también, las sugerencias de Ana Pizarro, la recuperación de tales narrativas tendría que abolir las fronteras disciplinarias para asumir una amplia mirada cultural que se forjara, necesariamente, a partir de la historia cultural, la sociología de la cultura, la historia literaria, la historia de las ideas, la semiología, la critica literaria, la antropología cultural y simbólica, entre otras. En fin, la perspectiva histórico-literaria tradicional no podría abarcar especificidades como la oralidad, la diversidad de los extractos míticos, las diferentes formas de escritura, la transcripción, la traducción, la multiplicidad de lenguas, las textualidades variadas, etcétera (Pizarro 1993: 21).

Por lo tanto, antes de pensar en términos historiográficos estrictos, sería interesante rescatar, aunque de manera superficial, el posible sentido con que se podría hablar de la Conquista y de la colonización como el inicio de un orden cultural de tiempos *diferenciados:*

> Los mitos de origen permanecen y se reeditan con el tiempo en ritmos y proverbios, repeticiones y antítesis, en la acumulación incesante que da el carácter de la oralidad. Se consignan en misioneros y cronistas. Una línea importante de problemas en esta relación —universo cultural indígena y constitución del discurso de formación en la situación colonial— tiene que ver con la traducción de las formaciones discursivas, con la apropiación y manipulación de ese discurso y la posterior reivindicación de una «escritura indígena» de parte de los autores mestizos como Alva Ixtlilxóchitl, Tito Cusi Yupanqui o Guamán Poma de Ayala. (Pizarro 1993: 33)

En función de esta naciente operación transcultural, desde un inicio figuraban los *filipillos* y *martinillos,* los intérpretes, uno de los cuales participó de la escena del encuentro entre Pizarro y Atahualpa. Después vinieron los *lenguaraces,* los que aprendieron la lengua de los indígenas y tuvieron acceso al vasto mundo de textos vivientes. Uno de ellos, el soldado Juan de Betanzos, en una carta al virrey Antonio de Mendoza, reconoció la tremenda dificultad de los textos quechuas, como también la necesidad de relatar la verdad:

> Acabado de traducir [...], quedó mi juicio tan fatigado y mi cuerpo tan cansado, en seis años de mi mocedad que gasté, que propuse, y había determinado entre mí, de no componer ni traducir otro libro de semejante materia en lengua india, que tratase de los hechos y costumbres destos naturales del Perú por el gran trabajo de dello ví que se me ofrecia y por la variedad que hallaba en el informarme destas cosas, y ver cuán diferentemente los conquistadores hablan dello y muy lejos de lo que los indios usaron [...]. (citado por Pizarro 1993: 8)

Este soldado-traductor terminó por producir el primer intento serio de traducir textos quechuas sin manipularlos y fue criticado, incluso, por el extraño castellano que resultó de estos trabajos. Como dice Bendezú, capturado en demasía por lo que oyó, Betanzos pide disculpas a su capitán por su escritura, pero al mismo tiempo defiende su texto cuando atribuye la autoría a sus informantes: «Bien veo ser niñerías y vanidades lo que estos indios usaban y yo escribo aquí, mas relatarlas yo sendo mandado, tengo que traducir como ello pasaba» (citado por Pizarro 1993: 9). Este traductor, exactamente como un antropólogo actual, creía que el problema estaba en la habilidad de preguntar, correctamente, en la lengua de los informantes.

> Betanzos es un traductor fiel, hasta donde su conocimiento de la lengua quechua se lo permitía; es un traductor que no traduce de un texto escrito en ninguna escritura europea, sino de la voz viva de sus informantes, a quienes pregunta cuando no entiende, a quienes le unían lazos matrimoniales, un poco como alguien que había sido aceptado por ellos, con la solidaridad de las uniones íntimas. (Pizarro 1993: 10)

Fue Betanzos el que habló con los incas de Vilcabamba, el último reducto de la resistencia imperial, y convenció a Sayri Túpac Yupanqui de entregarse a los españoles. Sin embargo, fracasó con Tito Cusi Yupanqui, quien formuló una *relación* dirigida al rey Felipe II de España, tomada como el único texto historiográfico conocido que no considera la Conquista como un hecho irreversible: «Como no sé el frases y la manera de los españoles thienen en semejantes avisos [...] rogué ao muy Reverendo padre fray Marcos García y a Martin de Pando, que conforme al usso de su natural me ordenasen y compusiesen esta relasión» (citado en Pizarro 1993: 58).

Como dice Bendezú, el soldado-traductor-escritor de atormentada conciencia revela el tremendo esfuerzo de aquellos situados en las fronteras culturales, los que tuvieron que explicar el misterio de la Trinidad por medio de una lengua hecha para hablar con los astros, como también vivieron la inexplicable contradicción de querer hablar a los vencidos sobre el amor cristiano en su propia lengua, mientras estos eran muertos, violentados y expropiados. Betanzos terminó su *Suma y narración de los Incas* en 1551 (y se publica recién en 1880), murió en Cuzco, en 1576, pocos años después del sacrificio de Túpac Amaru I, el último Inca de la resistencia de Vilcabamba, muerto y descuartizado en la plaza central de Cuzco en 1572, futuro personaje, insepulto, del mito de Inkarri. Desde entonces, dice Bendezú, el canto se había enmudecido para volverse historia, pero solamente en el sentido de las escrituras que siguieron a esta experiencia tan particular, porque, en su opinión, menos que tesis histórica, su escritura posee verdades poéticas, en la medida que proyecta sus sombras hasta hoy a través del mito y la epopeya.

Otro importante conductor de este mito fue el cronista Felipe Guaman Poma de Ayala, cuyo discurso Bendezú califica de mitológico, debido a la visibilidad que se le otorga a múltiples textos indígenas recogidos por él y que, en algunos casos, se representan en su propia lengua: «Unas historias sin escritura ninguna, nomás de por los quipos y memorias y relaciones de los indios antiguos, de muy viejos y viejas, sabios testigos de vista [...] de

muchos lenguajes ajuntando con la lengua de la castellana y quichiua ynga, aymara, poquina, colla [...]» (en Bendezú, 1986: 23).[1] Para Bendezú, las fuentes orales de Guaman Poma son probablemente las más antiguas del mundo andino, con las que construyó su *edificio mítico* de las cinco Edades de este mundo, usando la palabra-clave de la mitología quechua, el nombre del dios inca Wiraqocha, como fundamento de la Primera Edad, precedido de la palabra *wari* que significaba los más antiguos en el tiempo, algo sagrado y extraño, algo sumamente importante: «Las gentes más antiguas eran las gentes de Wari». En esta misma región Wari estaban los quechuas, de quienes los incas tomaron la lengua, pues vivían en una zona lingüística cultural común, aunque las varias tribus y naciones poseyesen distintas organizaciones políticas.

Hay también una gran posibilidad de que los incas hayan tomado el nombre del dios de los wari, *Wiraqocha*, produciendo una metátesis *Wariqocha*, y hayan mantenido, sin embargo, todo el significado del nombre del dios, del más antiguo, de la primera laguna sagrada (*qocha*) de donde salieron los padres míticos de los wari. Por otro lado, al usar la palabra *wariwiracocharuna*, Guaman Poma podría estar manipulando la palabra *wiraqocha*, que en su tiempo ya se les atribuía a los españoles: «[...] estos dichos indios se llamaron wari wiracocha runa porque descendieron de los dichos españoles, y así les llamaron wiracocha» (en Bendezú 1986: 27). Y, entonces, al utilizar Guamán Poma esta denominación, estaría componiendo su mitología porque *dichos españoles* eran «los que salieron del Arca de Noé, del diluvio». Por lo tanto, las bases de su mitología derivan de esta aproximación entre indios y españoles, y establece una igualdad de condiciones: si por un lado los indios descienden de los españoles (*wiracocha*), en la medida que todos son hijos del dios Wiracocha, por otro, los españoles salieron del Arca de Noé, y en cierto sentido del agua, elemento fundamental de la mitología andina. Guaman Poma produce una visión utópica de los primeros hombres andinos y nos da un indicio de la causa de su ruina: perdieron la fe perdiéndose a sí mismos, cayendo prisioneros.

---

[1] *El primer nueva corónica y buen gobierno de los incas* fue descubierta en 1908, en una biblioteca de Copenhague. Todo indica que Guaman Poma nació en 1534, en la actual provincia de Lucanas. Esta crónica debe haber sido escrita entre 1589 y 1615, y fue publicada por primera vez en 1936, en París.

Existe un carácter nítidamente bíblico en el esquema de Guaman Poma: la primera generación de indios salió del Arca de Noé, después del diluvio, se multiplicaron y vinieron a las Indias por mandato de Dios. Descendían de los españoles que, a su vez, eran descendientes de Noé, y por eso a esta primera generación se le denomina *wari wiracocha runa*. De este modo, se estableció una ecuación entre el dios cristiano y el dios indígena, hecho que anuló cualquier contradicción, pues el origen era común y la conciencia de este origen hacía de los indígenas seres automáticamente buenos: «Oh qué buena gente, aunque bárbaro infiel porque tenía una sombrilla y luz de conocimiento del creador» (en Bendezú 1986: 27).

La vertiente doble de este discurso mitológico, derivado de la posición militante de su autor, hace que sea uno de los fundadores de una «escritura compleja de superposiciones y estratos de una gran dicotomía cultural, en la que las conjunciones son imposibles a pesar de la ilusoria faz de coincidencias, mestizajes y síntesis» (Bendezú 1986: 28). Por ejemplo, hay indicios de que parece imposible pensar en una perspectiva religiosa unificadora del mundo andino, pues si seguían adorando al dios Wiracocha, lo hacían mediante formas claramente bíblicas, como nos enseña Bendezú en este ejemplo:

Ticze caylla wiraqocha	Único Wiracocha del origen
Maypim canqui	¿Dónde estás?
Hanac pacha picho	¿En la tierra de arriba?
Cay pacha picho	¿En esta tierra?
Uco pacha picho	¿En la tierra de adentro?
Caylla pacha picho	¿Solo en esta tierra?
Cay pacha camac	El que gobierna esta tierra
Runa rurac	Creador de hombres
Maypim canqui	¿Dónde estás?
Oyarivay	¡Escúchame!

Sin embargo, a esta primera etapa, explicativa y clasificatoria desde el uso adaptado del nombre Wiracocha, siguió otra, trascendente, hacia la historia. En primer lugar, la palabra *wari* posee evidencias filológicas y arqueológicas, es decir, además de aparecer como modificador de *runa,* es el nombre de una ciudad ancestral, que existió realmente entre Ayacucho y Huanta, en la que fueron encontrados muchos restos arqueológicos. Todo

indica que fue el eje de irradiación de una cultura cuya cronología la sitúa entre 700 y 1100 d.C., es decir, casi inmediatamente antes de los incas, que ocuparon Cuzco alrededor de 1200 d.C. Además, la Segunda Edad de la construcción mitológica-utópica de Guaman Poma se basa en una realidad innegable, construida por el trabajo: «(las gentes de Huari) [...] hicieron chacras, andenes y sacaron acequias de agua de los ríos y lagunas y de pozos [...]. Edificaron unas casitas que parecen horno, que ellos llaman pucullo». Guaman Poma ofrece incluso el nombre específico del agua que corría a través de estos canales de irrigación: *pata chacralarcayaco,* es decir, «agua del canal de una chacra en el andén».

Finalmente, Guaman Poma une las tres generaciones de habitantes andinos, los *pacarimoc runa*, los *wari wiracocha runa* y los *wari runa*, y los coloca, desde una perspectiva utópica, como constructores de una nueva civilización, agrícola, ya no militarista: «Entendían romper tierra virgen y hacer andenes en las quebradas y en las peñas y la tierra comenzaron a cernir y escoger todas las piedrecitas y sacaban agua y acequia».

Pero los verdaderos constructores de esta nueva civilización utópica fueron los *purun runa,* los que hacen la Tercera Edad de esta mitología, descendientes de los primeros pobladores wari, pero del estrato popular. Esta fuerza productora, como dice Bendezú, los hizo fabricar tejidos finos, casas de piedra con techos de paja, muros y plazas; cultivar sus tierras; construir canales de irrigación, andenes; tejer y teñir la lana con colores vivos; criar llamas y alpacas; extraer el oro, la plata, el cobre, el plomo, el estaño; fabricar joyas, platos, jarros, tambores, túnicas, etcétera. Sobre ellos reinaban los *wari wiraqocha*, es decir, la casta que descendía de los dioses, a quienes llamaban *capac apo* (nobles poderosos) o *pacarimac apo* (los nobles más antiguos), y que transportaban sobre los hombros en literas cubiertas. Estos nobles también poseían tierras, pastos y chacras. Se casaban y sus hijas poseían dotes. Eran extremadamente cuidadosos de la justicia, hacían cumplir rigurosamente las leyes y se ponían siempre como ejemplo. Comían siempre en plaza pública para compartir sus alimentos con los pobres, bailaban y cantaban en grandes celebraciones. Según el cronista, eran todos muy virtuosos. Era un imperio de gran variedad de lenguas y de linajes. Sus *ayllus* eran como familias, distinguidas por el traje. Y cada pueblo tenía su rey, a diferencia de lo que decían sobre nuestros indios los primeros cronistas jesuitas, que no tenían reyes ni leyes.

En su narración, Guaman Poma termina este período relatando una gran epidemia, una muerte masiva que les dio a las aves de rapiña meses de alimentación. De este modo terminó el tiempo de la construcción. En la Cuarta Edad, el tiempo de la guerra y de la destrucción trae a escena a los *auca pacha runa* pero, como dice Bendezú, en esta narración lo que podría haber sido épico desaparece por detrás de descripciones detalladas de una sociedad guerrera. El dios de los wari y de los incas ya había desaparecido prácticamente, y era recordado solamente por uno de sus títulos, *runa camac,* gobernante de los hombres.

Guaman Poma repite algunos temas utópicos, pero su narración ya está dentro de un contexto históricamente más explicable. Retomando los principales aspectos:

- El texto de Guamán Poma se abre con la presencia del dios como origen y causa del linaje humano, fundador del mundo andino. Es presencia absoluta, pero intocable: el hombre wari aspira ardientemente a una manifestación visible o audible del dios.
- En la Segunda Edad, el dios todavía está presente, con todos sus atributos.
- En la Tercera Edad, el texto se mueve entre la historia y la utopía, cuando los atributos del dios se ocultan y él aparece solamente como *Pachacamac*, el que gobierna la tierra.
- En la Cuarta Edad, el dios aparece con un título todavía más pequeño, de *runa camac*, el gobernante de los hombres.

En la época de los incas, el dios se antropomorfiza: se vuelve un héroe cultural y pierde toda la divinidad tan bien expresada en un poema de Manco Capac, el fundador de la dinastía inca. Este poema es registrado por el cronista indio Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Sallqamaywa, en quechua, a través de la escritura fonética española, en el comienzo del siglo XVII: «Respóndeme, escúchame,/antes de que me canse/ antes de que me muera». Como todo indica, Wiraqocha ya no estaba presente en la cultura incaica cuando llegaron los españoles. Con el tiempo, el proceso de ocultamiento pasó a tener otro objetivo, es decir, estuvo encarnado en la figura del hombre blanco, de carne y hueso, que usaba armas y montaba caballos como elementos para producir el asombro y el pánico entre los indígenas. ¿Un dios *absconditus*? En este sentido, la mitología de Guaman Poma se cierra

con el ocultamiento del dios fundamental del mundo andino, y abre el camino para la historia.

Según Bendezú, las crónicas de las Indias de los siglos XVI y XVII siguieron el mismo modelo de las crónicas españolas del siglo XV, es decir, eran, en gran medida, discursos políticos para justificar el rumbo de determinadas estrategias. En este sentido, las crónicas de Guaman Poma y de Garcilaso de la Vega significaron una importante ruptura. Con relación a Guaman Poma, se podría decir que esta ruptura está representada en la búsqueda de una igualdad entre las partes, al mismo tiempo que apunta la imposibilidad de esta. En el caso del Inca Garcilaso de la Vega, la ruptura con relación al referido discurso histórico implica una reversión del modelo a favor del clan señorial del Cuzco, del cual descendía por su vena materna. Contar la historia de los incas, por lo tanto, fue una manera de justificar la política imperial de los señores del Cuzco.[2] Además, el hecho de que se originaran textos orales permite determinar la ruptura epistemológica, en relación con el corpus tradicional de las crónicas españolas conocidas, y pensarlos como parte de un corpus de naturaleza mítica y epopéyica.

En el caso de Garcilaso, el autor también delega la responsabilidad del discurso a los propios informantes: «Será mejor que se sepa por las propias palabras que los incas lo cuentan, que no por la de otros autores extraños» (en Bendezú 1986: 34). Ocurre que, en su caso, las *propias palabras* estaban mediadas por el recuerdo:

> Me pareció que la mejor traza y el camino más fácil y llano, era contar lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos, y a otros mayores, acerca de este origen y principio. [...] Es así que residiendo mi madre en el Cuzco, su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes y parientas que de las crueldades y tiranías de Atahuallpa, como en su vida contaremos, escaparon. (Garcilaso de la Vega, en Bendezú 1986: 34)

Además, Garcilaso muestra detalladamente los procedimientos de transmisión oral, registrando diálogos:

---

[2] Considerada su obra más importante, *Los Comentarios Reales* está dividida en dos partes: la primera, que trata del origen de los Incas, fue escrita en 1609; y la segunda llamada *Historia General del Perú*, escrita en 1617.

> Siendo yo de dieciséis o diecisiete años, acaeció que estando mis parientes un día en esta su conversación hablando de sus reyes y antiguallas, al más anciano de ellos, que era el que daba cuenta de ellas le dije: «Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros que es la que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticias tenéis del origen y principio de nuestros reyes?» [...]. El Inca, como que holgándose de haber oído las preguntas por el gusto que recibía de dar cuenta de ellas, se volvió a mí, que ya muchas veces le había oído, más ninguna con la atención de entonces, y me dijo: «Sobrino, yo te las diré de muy buena gana, a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón»; es frase de ellos por decir en la memoria. (Garcilaso de la Vega, en Bendezú 1986: 35)

Esta manera de escribir, por lo tanto, además de revelar el largo proceso de transmisión, anuncia su fin y, sobre todo, su ruptura epistemológica, en la medida en que el texto original quedaría (y eventualmente quedó) guardado en su corazón y en su memoria.[3]

Consecuentemente, la mencionada ruptura epistemológica, citada por Bendezú, no es nada más que el pasaje de un espacio puramente histórico de los discursos hacia el espacio de la poesía original, aunque sea en traducciones. Dice Garcilaso:

> Esta larga relación del origen de sus reyes me dio aquel Inca, tío de mi madre, a quien yo se la pedí; la cual yo he procurado traducir fielmente de mi lengua materna que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana, aunque no la he escrito con la majestad de palabras que el Inca habló, ni con toda la significación que las de aquel lenguaje tienen, que por ser tan significativo pudiera haberse extendido mucho más de lo que se ha hecho; antes la he acortado, quitando algunas cosas que pudieran hacerla odiosa; empero bastará haber sacado el verdadero sentido de ellas, que es lo que conviene a nuestra historia. (Garcilaso de la Vega, en Bendezú 1986: 36)

Por esta razón, es decir, porque Garcilaso elige algunas cosas y no otras, Bendezú afirma que hay una solución de continuidad y se produce la mencionada ruptura epistemológica, la conformación de una nueva y diferente naturaleza en el discurso de este cronista en relación con otros documentos historiográficos. Además, esta fue la única posibilidad de vislumbrar aquel

[3] «Songo», la palabra quechua que quiere decir tanto corazón como memoria: memoria de la historia, metáfora del sentimiento de la poesía.

mundo y describirlo a los lectores europeos de su tiempo, cuyos ojos no lo habían visto, y que había desaparecido para siempre.

Pero esta nueva naturaleza, que se podría pensar como el origen de la referida matriz andina, resalta aspectos interdichos por largo tiempo por los prejuicios historicistas: el hecho de que para establecer su Estado, los incas no utilizaron solamente la fuerza militar sino otras fuerzas de carácter esencialmente espiritual o ideológico: los mitos, las leyendas, el mesianismo, la poesía. Todo eso aparece en el texto de Garcilaso en un proceso altamente interesante que revela y oculta su origen, que construye un puente alternado entre el mito y la utopía. Pero, dice Bendezú, *Los comentarios reales de los incas* no dejaron de ser, al mismo tiempo, una crónica al estilo español, es decir, un discurso político que selecciona, cuidadosamente, los aspectos más positivos del Estado inca. Finalmente, el carácter psicológico de su narración se encuentra rodeado por la nostalgia pues, cuando nació, en 1539, el Imperio ya estaba *paralizado de muerte,* y él habla de un mundo que no conoció, de lo que quedó en el discurso poético de la *ficción primera,* la que escuchó:

> La nostalgia de todas las ausencias, de su infancia llena de historias, nostalgia del otro mundo que no había conocido y que siempre había sido esplendoroso, de las pasadas grandezas de las gentes de su madre que él nunca había visto y sobre las que solo había escuchado y seguía escuchando o leyendo en los escritos de otros que se asomaron a ese mundo de ficción que emergía de las ruinas. (Bendezú 1986: 39)

En fin, Garcilaso construyó un discurso que él supuso histórico, y que no era sino: «El gran discurso de su locura poética, la de sentirse y nombrarse Inca en una época en que el último Inca había sido ahorcado en la plaza mayor del Cuzco abjurando de sus dioses» (Bendezú 1986: 39). Por lo tanto, de forma preliminar, ahí están algunas características de esta posible matriz andina: su posición alternada, su ambigüedad, su nostalgia. Pero ¿hacia dónde apunta la existencia de esta matriz? ¿Qué significado(s) pasó a tener? De cierto modo, apunta a la idea que nos interesa seguir: como un hecho que se constituyó de forma transitoria como sueño, como una *estructura en movimiento*.

Capítulo III
El origen de la autorreflexión moderna en el Perú

El Perú actual es una formación costeña. La nueva peruanidad se ha sedimentado en la tierra baja. Ni el español ni el criollo supieron ni pudieron conquistar los Andes. En los Andes, el español no fue nunca sino un pioneer *o un misionero. El criollo lo es también hasta que el ambiente andino extingue en él al conquistador y crea, poco a poco, un indígena. Este es el drama del Perú contemporáneo. Drama que nace, como escribí hace poco, del pecado de la conquista, del pecado original trasmitido a la república de querer constituir una sociedad y una economía peruana.*

José Carlos Mariátegui

En vísperas del cambio de siglo, Lima se encontraba arrasada. Cuando los chilenos dejaron el Perú en 1883, después de los cuatro años de ocupación que siguió a la guerra del Pacífico, los planes de modernización se habían ido por tierra. Quince años antes, cuenta Peter Elmore, las murallas coloniales que circundaban Lima habían sido derribadas para facilitar la expansión y modernización de la ciudad, dado que la modernidad es esencialmente una experiencia urbana (Elmore 1993). En *Los muros invisibles,* Peter Elmore rescata esta experiencia urbana a través de la novelística peruana del siglo xx.

Como el narrador de Italo Calvino en *Ciudades invisibles,* su texto procura atravesar el concreto de la ciudad en busca de aquel sentido casi indefinible, aprisionado en el tejido brumoso enredado por las relaciones sociales, por los sentimientos y, finalmente, por la escritura, siempre engendrada de sueños y recuerdos, de proyectos y desilusiones de los que vivieron épocas pasadas. Lejos de ser una arquitectura silenciosa por la que vagaba la mirada de este viajante solitario de Calvino, Lima era devastada por una urbanización impetuosa, que hizo que el país dejase de ser fundamentalmente agrario sin, con eso, transformarse en una nación industrializada. Un proceso que, como dice Elmore, transformó Lima en el escenario por excelencia de los cambios sociales y culturales que vinieron a sacudir profundamente a la sociedad peruana en el inicio del siglo: «En otras palabras, la ciudad se ha hecho cada vez más problemática» (1993: 12).

Lima era, por lo tanto, el centro de la vida nacional que, en este momento, pasando por un cierto vanguardismo periférico, señalaba el futuro perfil de una ciudad destinada a ser el *locus* del imaginario de una nación. Desde entonces, la identidad de esta ciudad también estaría construida por estas miradas, en cierto sentido y hasta cierto punto distanciadas de ella, pero inapelablemente unidas a su cotidianidad. Así, lado a lado con los símbolos de *lujo y modernidad,* como el embellecimiento de plazas, calles, cafés, locales, en fin, con lo que había de más actual en las metrópolis europeas, apenas el cinco por ciento de la población tenía derecho al voto, las relaciones precapitalistas reinaban soberanas mientras la casta oligárquica se mantenía a través de los sectores más modernos de la sociedad: los bancos, la minería, el comercio y la agricultura de exportación. Todo eso daba un barniz de cosmopolitismo y contemporaneidad que seducía no solamente a la aristocracia sino también a las capas medianas, en su mayoría provincianas, como también, de forma antagónica, a los trabajadores anarquistas en sus sueños de ser contemporáneos a los revolucionarios europeos: su proyecto era alcanzar las metas establecidas por los trabajadores del mundo.

Tampoco pudieron huir de la imitación de un cierto aburrimiento *à la* Baudelaire, exigido por la postura *belle époque,* junto a las estratégicas apariciones en el Palais Concert, a las visitas y tertulias de los viernes, al cine o teatro de los sábados, a la misa de las once y al hipismo de las tardes de domingo, como tampoco a las visitas nocturnas a los antros secretos de los fumadores de opio del barrio chino (Elmore 1993: 20).

Tiene razón Perry Anderson (1986) al enfatizar, en su crítica a Marshall Berman, el carácter diferenciado del modernismo, en que los episodios o eras no serían solamente discontinuos en relación unos a otros sino heterogéneos en sí mismos. Esta multiplicidad de modernismos, aunque referida en este texto a la modernidad europea, puede extenderse a la periferia con resonancias interesantes. Si pensamos, por ejemplo, en lo que este autor denomina *temporalidad histórica diferenciada,* es decir, la necesidad de tomar al modernismo como un «campo cultural de fuerza triangulado por tres coordinadas decisivas», a saber, el *academicismo,* la *industrialización* y la *proximidad imaginativa de la revolución social,* podemos establecer correlaciones interesantes.

En primer lugar, reconoceremos en el academicismo periférico la misma institucionalidad, el mismo formalismo impuesto por las clases dominantes, cuyo resultado más explícito es la ambigüedad con relación a las cuestiones

más urgentes que, en el caso tomado, consistió en una indecisión entre el hispanismo y el indigenismo (Loayza 1978; Elmore 1993; Deustua y Rénique 1984; Planas 1994). La expansión del capitalismo en Perú, entre 1900 y 1930, hizo surgir, al mismo tiempo y de la misma manera, formas de conciencia desiguales, con una intelectualidad urbana y otra regional, como por ejemplo la del Cuzco, la de Puno, la de Arequipa y la de Trujillo. Por ello se conformaron corrientes de pensamiento que se transformaron en acción cultural y praxis política, como fueron los casos del indigenismo y del aprismo (del partido político Acción Popular Revolucionaria Americana, APRA), del liberalismo y de la descentralización.

Entre 1895 y 1919, el apogeo de la república aristocrática se mantenía por el apoyo que recibía del imperialismo y de la violencia que los gamonales ejercían en el interior del país. Esta situación provocó no solamente una serie de rebeliones indígenas sino también la necesidad de redefinir las relaciones con el imperialismo e impulsar la modernización del país. Por lo tanto la república aristocrática se avaló por las nuevas necesidades de desarrollo, cuyas premisas fueron ampliamente cuestionadas por las fuerzas sociales emergentes y por las reaccionarias: desde 1919, durante el gobierno de Leguía, muchos personajes partieron al exilio por haber perdido sus privilegios, como José de la Riva-Agüero, intelectual de la oligarquía, y otros por persecución, como fue el caso de José Carlos Mariátegui.

Asimismo, al lado de las rebeliones étnicas, ocurrieron las de los gamonales contra el gobierno y entre sí, las de fiscales, pero más allá de todo, las rebeliones indígenas con matices mesiánicos y milenaristas. Aunque estas rebeliones hayan sido derrotadas, ejercieron una enorme influencia en el movimiento intelectual que se gestaba en la época, y que va a desarrollarse a lo largo de los años veinte para generar el importante encuentro ideológico entre el indigenismo y el marxismo. Pero fue también el momento en que una nueva fuerza social emergente, el movimiento obrero, aunque muy fragmentado, monopolizó la atención de esa intelectualidad, también emergente, por la presión ejercida por el gobierno a favor del desarrollo capitalista a cualquier costo, como también por la ascensión de las capas medianas. Según Burga y Galindo, todas estas condiciones hicieron que, desde entonces, fuese posible enfocar la cuestión del problema nacional de forma colectiva y en medio a una gravísima crisis social (Burga y Flores Galindo 1981).

Las primeras tres décadas del siglo, por lo tanto, marcaron el surgimiento de una intelectualidad urbana, limeña, estimulada por el surgimiento de

una incipiente clase obrera, pero también de una intelectualidad regional muy unida a las corrientes indigenistas. Así, el proceso de industrialización que empezaba profundizó las divergencias intelectuales existentes y llevó la situación a obstáculos significativos en cuanto al abandono y la crítica al referido academicismo.

Como nos cuenta Julio Cotler, al terminar el gobierno de Manuel Pardo (1872-1876) y ante la crisis socioeconómica —resultante de la bancarrota fiscal, de la estructura colonial que persistía y de la desintegración política— el partido civilista se vio en la extrema necesidad de indicar para presidente a un general —Mariano Ignacio Prado— con el fin de apaciguar las tensiones entre los propietarios de tierras y la burguesía comercial, tan incipiente y en crisis (Cotler 1992). Pero ya al inicio de la guerra con Chile, en 1879, Prado abandonó el país declarando que viajaba en búsqueda de armamentos, y dejaba detrás de sí un verdadero caos. Este acto de cobardía, dice Cotler, sumado a las crecientes disputas entre los liderazgos políticos, provocó un vacío del poder público que se reflejó en una tremenda desarticulación militar. Este estado de caos político y militar favoreció la implantación de la dictadura de Piérola, que organizó la defensa de Lima y se proclamó *protector de la raza indígena,* imaginando que en ella se encontraría el último baluarte de la defensa nacional. Sin embargo, contra Piérola se volvieron tanto los propietarios como la burguesía comercial, que se negaron a aliarse contra los chilenos, preocupados sobre todo por sus fortunas particulares, y consecuentemente con el orden existente.

Esta ansia de terminar con la guerra y *conquistar* la paz, se justificaba no solamente por los tremendos daños que el ejército chileno realizaba en su paso por el país sino también por el estado de rebelión popular que se entregó al saqueo de la ciudad de Lima.

Por otro lado, las *montoneras* organizadas por Cáceres reclutaron a la masa indígena que, armada y liberada de sus patrones, se lanzó tanto contra los chilenos como contra los dueños de tierras, sus dominadores más directos. Como declara Cotler, la herencia colonial se tradujo en una alegada falta de identidad nacional. Así escribió un oficial chileno: «Todos los indios de Huanta y Huancayo están sublevados. Los pocos con quienes pudimos entrar en contacto declararon que su objetivo no era combatir a los chilenos, ni a los partidarios peruanos de la paz, sino a toda la raza blanca» (Favre 1975: 63).

Por lo tanto, la derrota y la conducta de los distintos estratos sociales, dice Cotler, serían decisivas para el futuro desarrollo político e ideológico del país. Por un lado, el capital internacional, como vimos, encontró formas de penetrar en el cierne del posible desarrollo capitalista del país, e impidió que la burguesía nacional tuviese acceso a él. Este proceso desencadenó protestas y conflictos entre los productores nacionales, que encontraron una única vía para canalizar su descontento: el partido civilista.

En el norte, el crecimiento de la concentración de tierras y las concesiones especiales del gobierno a empresas extranjeras motivaron una serie de conflictos entre los grupos señoriales y los comerciantes, que fueron desalojados por el capital internacional. Pero la burguesía nacional, tan violentamente agredida, no era suficientemente fuerte para entrar en este juego debido a las dificultades que la acción de las empresas extranjeras imponía a la conformación de un mercado interno que las fortaleciese. De este modo, los propietarios peruanos pasaron a buscar, cada uno por sí mismo, su inserción en el mercado internacional. De la misma manera, las oligarquías regionales se sometieron a las nuevas condiciones en la medida en que su propia existencia dependía del capital extranjero. Aunque protestaban contra el centralismo limeño en cuanto el avance del capitalismo exigía un estado centralizado, procuraron desarrollar nuevas estrategias parlamentarias mediante un clientelismo del poder ejecutivo, llamado el *caciquismo político:*

> El cacique parlamentario es una ficción, una sombra, una alucinación. Su proceso es generalmente el siguiente: agente electoral, modesto abogado, escala a la suplencia de la diputación, de la suplencia pasa a la propiedad debido al apoyo gubernativo. En la propiedad se consolida y llega a ser fuerza política dando al gobierno su voto y recibiendo del gobierno toda clase de protección e influencia en su distrito electoral.
>
> […] el centralismo logra las líneas generales de su política con el apoyo de los caciques provinciales en el Congreso y los caciques provinciales, a trueque de ese apoyo, consiguen del subprefecto que les permita arrebatar a los indígenas sus tierras, comprar a precio vil las lanas, contrabandear alcohol y atender a sus intereses personales. Aquel maridaje de centralismo y de localismo culmina en esa aberración que se llama juntas departamentales, que vienen a ser corporaciones de caciques, de feudales o de gamonales […].[1]

[1] Ambas citas son de Víctor Andrés Belaunde (citado por Cotler 1992): la primera, de *Meditaciones peruanas,* de 1931; la segunda, también de 1931, de *La realidad nacional*.

Esta situación favoreció un período de relativa estabilidad política hasta que resurgieron nuevas contradicciones entre los propietarios y las clases populares que, como dice Cotler, el Estado no estaba en condiciones de arbitrar debido a su propia naturaleza oligárquica e imperialista. Sin embargo, después de la guerra, el desarrollo capitalista fue creando una lenta distinción interna de clases, de manera que, dentro de la clase de propietarios empieza a surgir un sector burgués que, al continuar nutriéndose del precapitalismo, comienza a entrar en conflicto con los estratos señoriales. Por otro lado, este mismo desarrollo da inicio a una lenta construcción de un sector asalariado, como también de una reflexión sobre la naturaleza pluriétnica del país, con una nueva aproximación de la cuestión indígena.

Veamos, primeramente, la movilidad urbana, de la costa. Como nos cuenta Cotler, desde mediados del siglo XIX los antiguos gremios de artesanos empezaron a demostrar interés en organizarse en sociedades de auxilio mutuo. Después de la guerra con Chile, con la crisis que siguió, este interés se renovó con la adherencia de un primer movimiento obrero, que congregaba a los pocos obreros de fábricas, los portuarios, los gráficos y los panaderos. En 1888 se fundó la Confederación de Artesanos del Perú (CAP), que congregaba a varios segmentos profesionales, incluso los comerciantes, ante la devaluación de la moneda durante el gobierno de Cáceres. En 1892, con una devaluación definitiva de la moneda a escala internacional y la consecuente alza del costo de vida en los centros urbanos, y considerando que tanto la mayor parte de los alimentos como las manufacturas eran importadas, se genera un movimiento de huelga general de los ferroviarios, telegrafistas, panaderos, gráficos y estibadores, así como también de los medianos y pequeños propietarios rurales. Desde 1895, bajo la protección del *califa* Piérola, cuyo interés era desarrollar una política proteccionista y populista, la CAP reunió a los sectores medianos y populares de Lima con el objetivo de obtener una representación parlamentaria. Como dice Cotler, este fue un hecho insólito: la primera manifestación organizada y popular en la política del país. En el primer año de gobierno de Piérola, se desencadenaron muchas huelgas por aumento de salarios y reducción de jornada laboral, que abatieron las intenciones del gobierno de reconstruir el país. Así, nada más consecuente que iniciar una violenta política represiva y la manipulación de la representación parlamentaria.

Sin embargo, los trabajadores no interrumpieron sus manifestaciones, y continuaron las matanzas. El cambio del siglo ocurrió bajo huelgas. En

1900, los estibadores del puerto del Callao entraron en huelga por asistencia médica e indemnización por accidentes laborales. Al año siguiente, en Lima, las huelgas fueron tantas que el prefecto sugirió que el gobierno identificase a todos los trabajadores con fines de controlar sus actividades e impedir que las ideas *exóticas* se diseminasen. En 1902 los portuarios de Mollendo, entonces el puerto más importante del sur del país, entraron en huelga general y paralizaron a toda la región. El gobierno respondió aniquilando a trescientos habitantes.

Aunque la CAP no haya tenido ninguna actitud condescendiente con la situación desencadenada, hubo un malestar generalizado, incluso con la manifestación de algunos sectores civilistas preocupados por la estabilidad del país. En el Congreso Nacional varios parlamentarios se manifestaron a favor de la regularización de los contratos laborales urbanos y rurales, así como también de indemnizaciones por las dimisiones que la incipiente y creciente introducción de las maquinarias empezaba a causar.

En 1904 la disminución de las exportaciones aumentó el desempleo y condujo a una nueva reducción salarial. Como se aproximaba el período electoral, hubo una gran *dinamización* del movimiento artesanal y obrero y, tanto el pierolismo que estaba en el poder, como el civilismo que deseaba derribarlo definitivamente, procuraron dividir el movimiento de los trabajadores para ganarlos en favor propio.

Si por un lado los pierolistas consiguieron el apoyo de la CAP y de la Asamblea de Sociedades Unidas, los civilistas se apoderaron de las juntas del registro electoral, maniobrando la situación de tal forma que los horarios de registro fueran los mismos que los del período de trabajo. Con eso ganó el candidato civilista por Lima, y los trabajadores perdieron la representación parlamentaria. Sin embargo, ganar fue perder el apoyo de las clases populares, y el gobierno, para lidiar con los conflictos clasistas, tuvo que proponer un conjunto de medidas no solamente para sortear estos conflictos sino también para insertar a los trabajadores en el desarrollo capitalista.

Es de esta época el proyecto civilista de Matías Manzanilla, que trataba de cuestiones referentes a la estabilidad del trabajador, del trabajo femenino y de menores, del descanso dominical, de la jornada máxima de trabajo, de las indemnizaciones por accidentes, de la reglamentación de los contratos laborales, de las huelgas, de las juntas de conciliación y arbitraje, todo esto a través de la constitución de una junta nacional de trabajo. Este conjunto de leyes sería válido solamente para el sector de transportes, explotación de

minerías, grandes fábricas y puertos, como también para los trabajadores agrícolas de las grandes haciendas; es decir, para las áreas de desarrollo capitalista. Sin embargo, estos proyectos fueron derrotados en el Parlamento, que estaba presionado por los intereses inmediatos de una burguesía aliada a los intereses de las empresas extranjeras. En este sentido, dice Cotler, el gobierno de esta ala civilista era *progresista* en la medida en que buscaba aumentar el espacio capitalista, envolviendo a las masas trabajadoras en este proceso.

Como temía el presidente Pardo, se acentuaron los conflictos de clase. En 1905 los anarquistas empezaron a organizar sus primeros agrupamientos, y en el mismo año en que Manzanilla proponía su proyecto, promovieron la huelga general del puerto de Callao. El 1 de mayo de 1905, desfilaron por las calles de Lima y Callao con sus banderas rojas y reclamaban la ampliación de este proyecto. En esta misma ocasión, Manuel González Prada, importante mentor intelectual de esta y de la generación de militantes que le siguió, propuso la constitución de un frente único de trabajadores e intelectuales para poner fin a la explotación clasista, mientras los anarquistas pasaron a atacar las sociedades de *auxilio mutuo,* por su dependencia a los políticos de turno.

Los movimientos huelguistas se desencadenaron: en 1905, la Federación de Trabajadores La Estrella del Perú —de panaderos— propuso la lucha por las ocho horas de jornada laboral, que los trabajadores de las usinas de azúcar repitieron en 1906. En el mismo año, los anarquistas consiguieron constituir las primeras organizaciones sindicales e integrar a los trabajadores textiles, recaudando fondos y comités de huelga que, en 1907, consiguieron parar Vitarte, principal centro fabril del país, cerca de Lima. En 1908 las huelgas continuaron en el Callao, Chancay y Huacho, y la represión del gobierno causó decenas de muertos.

Al final de su mandato ese mismo año, José Pardo consiguió establecer como sucesor a su ex ministro de la Hacienda, también del partido civilista, Augusto B. Leguía, para dar continuidad a la expansión capitalista en el país. Para Cotler, su vinculación con el capital extranjero y con la burguesía nacional le dio el respaldo necesario para continuar representando los intereses de la clase dominante. Leguía buscó, de la misma manera que Pardo, hacer aprobar las leyes del proyecto de Manzanilla con el fin de controlar el movimiento de los trabajadores y la participación anarquista en esta movilización, así como también las crecientes protestas indígenas en el sur.

Leguía consiguió algunas reformas en 1911, como, por ejemplo, la que prohibió la explotación del trabajo gratuito de los indígenas por los órganos gubernamentales, bajo las protestas de aquellos que querían extenderla a los propietarios particulares, pues eran los principales explotadores de esta mano de obra. En esta misma época se estableció el pago del *enganche* en dinero y no en mercaderías, lo que impedía el trabajo forzado en las minas. Sin embargo, como los encargados de hacer cumplir estas leyes eran los mismos que usufructuarían de su incumplimiento, no causaron prácticamente ningún efecto real sobre las condiciones concretas. De ese modo, todavía en 1911, el Perú conoció su primera huelga general en la cual el grado de solidaridad que había entre los trabajadores llevó a la extinción del trabajo nocturno al cual estaban obligados los obreros de Vitarte.

El mismo año, después de graves incidentes en los centros mineros de la sierra central donde murieron cerca de cien trabajadores, el Congreso, bajo presión, aprobó la ley de accidentes laborales, propuesta siete años antes por el proyecto de Manzanilla. Los trabajadores de los enclaves azucareros también iniciaron una amplia movilización contra el sistema de enganche y fueron duramente reprimidos. La presión de la opinión pública, resultado de la actuación de los periódicos de izquierda, exigía una rápida acción gubernamental, pero esta, a su vez, estaba atada a sus compromisos con la clase dominante. En este momento, la lucha política por la sucesión se configuró, por lo tanto, como la necesidad de reforzar la autonomía del Estado a través de la bandera de la modernización del aparato estatal, mientras la clase dominante, por el contrario, presionaba por la manutención del privilegio de explotar libremente la mano de obra.

Era el fin del primer gobierno de Leguía y, en 1912, año de las elecciones, la clase dominante se encontró dividida entre Leguía y Billinghurst, que volvía a escena representando el estilo populista de Piérola, que era al mismo tiempo un rechazo al civilismo. La plataforma política de Billinghurst se apoyaba en la necesidad de reformar las leyes electorales ampliando el acceso al voto, la creación de empleos, la reglamentación de los contratos laborales y la ampliación de los seguros contra accidentes laborales, incluyendo las enfermedades y la invalidez, el aumento salarial y la participación del Estado en la construcción de casas populares. De esta manera, pasó a representar a los sectores *progresistas* de la clase dominante, que buscaban la apertura del Estado facilitando el desarrollo capitalista, volviéndolo más nacional y menos oligárquico.

Billinghurst tenía ya el apoyo masivo de la población cuando inició un movimiento de masa que llamaba a la población a la abstención del voto, al darse cuenta de que los colegios electorales estaban en manos de los civilistas. De esta manera, con un tercio de abstención, cupo al Congreso nombrar al presidente, que sería él. Así, el candidato por El Bloque, hermano de Leguía, llevó a la derrota política al sector civilista tradicional.

Apoyado por la mayoría de la población, Billinghurst promovió algunas conquistas sociales, entre ellas la atribución de la responsabilidad del proceso electoral a la Corte Suprema. Por todo ello recibió —así como en Brasil Vargas fue considerado el *padre de los trabajadores*— el título de *primer obrero del Perú*. Pero el enfrentamiento entre Leguía y Billinghurst adquirió proporciones incontrolables que culminaron con un ataque popular a la casa del presidente del Senado, como también a la de Leguía, que tuvo que huir del país hacia Panamá.

En 1913, los anarquistas formaron la Federación Regional de Trabajadores del Perú (FRTP) con la intención de organizar una central de trabajadores. En el mismo año, los petroleros de Talara, que habían sufrido una masacre tres años antes, y los mineros de la empresa Cerro de Pasco Mining Company, volvieron a insistir en la jornada de ocho horas y la libertad de comercio para que la instalación de almacenes evitara concretamente el sistema de enganche. En una acción arrojada, los estibadores amenazaron no abastecer los cargueros de la Duncan Fox ni los navíos ingleses que transportaban petróleo de Talara, mientras no fuesen atendidos en sus reivindicaciones.

En 1914, el enfrentamiento de clases llegó a niveles hasta entonces desconocidos en el país. Para esta ocasión, en que se aproximaban las elecciones municipales, los gremios de artesanos y auxilios mutuos ya habían sido sustituidos por la Confederación de Trabajadores del Perú (CTP). Esta, reconociendo la lucha de clases, perseguía el objetivo de un frente único de trabajadores, con el fin de presionar al gobierno para la constitución de cooperativas, para la construcción de habitaciones populares y la universalización de las ocho horas de trabajo.

Sin embargo, en el contexto de la Primera Guerra Mundial disminuyeron las exportaciones, aumentó el desempleo, los bancos restringieron el crédito y se obligó al gobierno a emitir papel moneda, así como los grandes propietarios emitieron bonos para pagar a sus empleados, lo que facilitó el control de los trabajadores. Esta situación también restringió el mercado interno, y hubo una gran alza en los precios.

Intentando contornear la situación, Billinghurst decretó el aumento de salarios para contener la agitación popular y estabilizar el movimiento de los trabajadores. El Congreso, controlado por la clase dominante, enfrentó al presidente vetando el presupuesto de la unión. Billinghurst desconsideró al Congreso y convocó a las masas populares para su disolución y nuevas elecciones. En este momento las clases dominantes claman por el Ejército, y el general Óscar R. Benavides da un golpe de Estado, el primero del siglo en América Latina. Era el año 1914. En 1915, después de una convención de los partidos políticos, José Pardo fue designado Presidente de la República.

Pero este año de 1915 también significó una reanudación económica del país. Las exportaciones volvieron a crecer, la capitalización de los propietarios nacionales resultó en la compra de tierras controladas por empresas británicas. Entre 1915 y 1920, las exportaciones crecieron un trescientos por ciento, y con eso hicieron crecer a la masa asalariada y enriquecieron los productores nacionales.

Pero pronto volvió la inflación, resultante del alza de los precios de los productos importados y de la repercusión que esta ocasionó en el mercado interno, en la medida en que los productores nacionales se empeñaron en la producción de algodón y azúcar, que estaban en alza en el mercado internacional. La agricultura andina, todavía en condiciones precapitalistas, no podía satisfacer la demanda por los productos alimenticios, además de encontrarse todavía muy separada por la falta de recursos viarios.

En estas condiciones, el movimiento de los trabajadores que, bajo la represión de Benavides, había retrocedido, volvió a la actividad, aunque, como dice Cotler, en niveles inferiores a los de la gestión anterior como resultado de la falta de recursos financieros de sus asociados. Asimismo, explotaron huelgas al norte de Lima, en Huacho, Paramonga, Supe y Sayán, y al sur, en Pisco, Chincha y Cañete con demandas de reivindicaciones antiguas sumadas ahora a un rechazo a los comerciantes chinos, que competían con los nacionales.

En Lobitos, zona petrolera, como también en la azucarera, volvieron a ocurrir matanzas. En los enclaves de la minería de la sierra central, cuatrocientos muertos en accidentes laborales hicieron recrudecer la demanda por la indemnización y el horario de ocho horas de trabajo, por la asistencia médica, por la abolición de los bonos y por el libre comercio.

José Pardo insiste en la aprobación del proyecto de Manzanilla, pero la oposición parlamentaria continúa consciente de la ineficacia de su simple

aprobación. Terminada la guerra, el reajuste económico internacional impone una nueva alza del costo de vida, lo que desencadena una nueva ola de desempleo. Pero la influencia revolucionaria europea se hizo sentir junto a la reacción de los anarquistas, que volvieron a luchar por la organización de los trabajadores y ocasionaron la más importante movilización popular de la época. Esta vez, se juntaron a ellos los universitarios, empeñados en la lucha por la Reforma Universitaria. La huelga general del 13 de enero de 1919 paralizó el país. Las acusaciones de comunismo, de *terror rojo,* no tardaron, como tampoco las persecuciones. Pese a los encarcelamientos, ante la destrucción de los centros de los trabajadores y los periódicos unidos a la causa obrera, el gobierno tuvo que ceder y promulgar la jornada de ocho horas para el país.

Como afirma Cotler, el gran desfile de banderas rojas, de himnos revolucionarios y huelgas, instauraron el pánico en la clase dirigente. Todo parecía llevar a la revolución al día siguiente. Así se expresó el *West Coast Leader*, órgano de la colectividad inglesa en el Perú:

> [...] el noventa por ciento de los elementos que componen la masa responsable de los saqueos y quemas son muchachos irresponsables, canallas y rufianes de la más baja estofa. Fueron dirigidos por criminales o por los más extremistas agitadores socialistas cuyos cerebros habían sido cocinados por la sobresaturación de los venenosos humos de las hirvientes pailas de Moscú y Petrogrado y que se han propagado por todas partes. (Citado en Cotler 1993: 181)

A fines de mayo sucedieron nuevos encarcelamientos de líderes anarquistas y la muerte de cuatrocientos manifestantes en las calles de Lima.

Así estaba Perú cuando Leguía asumió nuevamente el poder, después de un largo exilio en Inglaterra. Su regreso tuvo, además, una parada en Nueva York, para los arreglos con los banqueros e inversionistas norteamericanos, con el objetivo de acelerar e implantar definitivamente el desarrollo capitalista en el país. Reeditando la experiencia de Billinghurst, al llegar a Lima conquistó la adhesión de todos los antiguos enemigos y marginados por el civilismo para el embate final. Conquistó el apoyo de las masas, y consciente de la oposición parlamentaria, disolvió el Congreso en un golpe de Estado bajo el pretexto de que la oposición lo tenía en sus manos. Las nuevas elecciones para componer una Asamblea Constituyente le hicieron un presidente absoluto; además de haber eliminado definitivamente el civilismo,

deportó a los principales líderes, mandó encarcelar a los gamonales que no quisieron someterse a sus órdenes, mientras que concedió las reivindicaciones populares de naturaleza inmediata.

Como dice Cotler, de esta manera, Leguía colocó en escena los intereses burgueses, dependientes del capital extranjero. El *oncenio* empezaba, así, con las perspectivas de modernización financiadas por los intereses externos, sin ninguna oposición substancial. En este modelo de desarrollo las contradicciones entre las clases se exasperaron, mientras el Estado se hacía cada vez más centralizador y hegemónico, representante oficial de los intereses de la burguesía nacional, unida principalmente a los intereses del capital norteamericano.

De esta manera, el gobierno de Leguía transformó el país, «[...] sentando los fundamentos de las estructuras de dominación que tuvo hasta 1968. En este sentido Leguía es el fundador del Perú de hoy» (Cotler 1993: 184); hizo que se desencadenara la *lucha antiimperialista,* base para comprender la emergencia de una conciencia moderna en el Perú, especialmente cuando se trata de comprenderla como un fenómeno originario, producto de enfrentamientos que darán sentido a todas las manifestaciones intelectuales desde entonces.

Como dice Piedad Pareja, renombrada estudiosa del sindicalismo y del anarquismo peruanos, a partir de 1919, dos tendencias van a disputar la conducción del movimiento obrero organizado: el anarquismo y el socialismo (Pareja 1978).

Mucho se podría decir sobre la revolución urbana por la cual Lima pasará en esta época y que vino a transformarla, efectivamente, en el *locus* de esta *proximidad imaginativa de la revolución* de que habla Perry Anderson. Sin embargo, es imprescindible dirigir la mirada hacia la sierra, por la importancia que ejerció en las posiciones asumidas por Mariátegui, quien, por primera vez en la historia intelectual del país, aunque con algunas restricciones, consiguió proponer y buscar la totalidad de la nación como característica fundamental de esta modernidad periférica.

En primer lugar, es necesario esclarecer que su significación resulta de los enfrentamientos, tanto de las cuestiones relacionadas con el proceso de industrialización, modernización y organización de los trabajadores, como de los embates ideológicos con los intelectuales *novecentistas*.

Esos *serranos* fueron realmente los antecesores directos de esta mencionada *conciencia moderna* peruana, así como del intento honesto de incorporar

la cuestión del indigenismo en una perspectiva totalizadora del país a través del enfoque marxista. Mariátegui buscó, efectivamente, unir las demandas urbanas y las campesinas en la búsqueda de esta totalidad nacional.

En relación con la industrialización, si, como dice Perry Anderson, hasta 1914 las industrias de bienes de consumo de masa, resultantes de las nuevas tecnologías, todavía no habían sido implantadas en ninguna parte de Europa, ¿qué decir de un país como el Perú en el cambio de siglo? Este fue el período histórico (1884-1919) denominado *reconstrucción nacional*. El Estado no podía pagar la deuda pública, había perdido la riqueza del salitre y la industria de guano estaba comprometida en el Tratado de Ancón. De las pocas industrias que poseía, unas habían desaparecido y las que restaban se encontraban postradas por la falta de recursos.

Así empezó el oncenio de Leguía (1919-1930), época de una grave crisis social agravada por la dictadura y por el surgimiento de las ideas socialistas, como también por un proletariado incipiente y su lucha por la organización sindical. Este período nos interesa de sobremanera y nos detendremos en él más detalladamente. La violenta entrada de capital norteamericano en la minería, por medio de la Cerro de Pasco Mining Company, de la compra indiscriminada de minas y de tierras agropastoriles, condujo a acontecimientos de gran repercusión en la vida nacional, tanto en términos económicos como en aquellos que agudizaron las cuestiones ideológicas del nacionalismo emergente. Por lo tanto, parece importante observar mejor el sentido que asume la cuestión de la industrialización y la modernización, simultáneamente a los esfuerzos por la organización del proletariado, en la medida en que es donde se puede evaluar (y de forma privilegiada) la tercera coordenada mencionada por Anderson, es decir, la proximidad imaginativa de la revolución social.

La emergencia de Perú como una nación moderna implicó también el surgimiento de una autorreflexión, de una autoconciencia tanto en relación con el retraso, como en relación con la definición de la naturaleza del país y una lucha entre los proyectos en disputa por la hegemonía intelectual y política. Este fue el escenario, de gran efervescencia cultural en el país, en el que surgió José Carlos Mariátegui.

Otro dato que apunta para esta efervescencia cultural es el crecimiento editorial: en este período hubo un verdadero *boom* en la publicación de periódicos, revistas y libros. Con relación a los dos primeros, el crecimiento llegó al doscientos sesenta y cinco por ciento, de los cuales el cuarenta y

cuatro por ciento contenía información política y cultural. Además, cabe notar que estas publicaciones indican la existencia de grupos de intelectuales que componían la dirección o el cuerpo editorial de ciertas revistas especializadas, como fue el caso de *Amauta*, *La Sierra*, *Mercurio Peruano*, *Variedades*, y los periódicos *El Comercio*, *La Prensa*, *El Tiempo*, etcétera. Respecto a los libros, es importante señalar cómo, hasta hoy, dicha secuencia editorial se mantiene como la lista de los más importantes libros peruanos: *Horas de lucha* de Manuel González Prada (1904); *Carácter de la literatura independiente* de José de la Riva-Agüero (1905); el libro de poemas *Alma América* de José Santos Chocano (1906); la síntesis nacional *Le Pérou contemporain* de Francisco García Calderón (1907); la crítica historiográfica *La historia en el Perú* de José de la Riva-Agüero (1910); *La literatura peruana* de Ventura García Calderón (1914); *El caballero Carmelo* de Abraham Valdelomar y *Los heraldos negros* de César Vallejo (1918); *Los poetas de la revolución*, *Los poetas de la colonia* y *La literatura peruana*, de Luis Alberto Sánchez (1919); *Cuentos andinos* de Enrique López Albújar (1920); *La venganza del cóndor* de Ventura García Calderón y *Nuestra comunidad indígena* de Hildebrando Castro Pozzo (1924); *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel y *Por la emancipación de América Latina* de Víctor Raúl Haya de la Torre (1927); *Matalaché* de Enrique López Albújar, y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui (1928); *La multitud*, *la ciudad y el campo en la historia del Perú* de Jorge Basadre (1929). Por otro lado, si aumentó este porcentaje de publicaciones, es porque también aumentó el público consumidor, lo que a su vez indica un crecimiento en la tasa de alfabetización, de escolarización y, consecuentemente, una mayor búsqueda de la enseñanza superior, profesores y libros.

Realmente el aumento de la población universitaria en este período indica, a su vez, una expansión de los sectores medianos, que según Deustua y Rénique, sostuvieron el heterodoxo gobierno de Billinghurst (1912-1914), el proyecto de ruptura de Leguía (la Patria Nueva), así como también los movimientos sociales y los partidos políticos creados a fines de la década del veinte, es decir, el APRA y el Partido Socialista del Perú (PSP). Este crecimiento acelerado de los sectores medianos indica también la búsqueda de flexibilidad social, así como el relajamiento de las tradicionales relaciones sociales de dominio, estimulados por una política populista de los primeros años del oncenio de Leguía financiada por los préstamos internacionales.

Sin embargo, todas estas informaciones de nada nos servirán si no podemos apuntar, a través de ellas, a la profunda relación que existe, a lo largo de todo este período, entre aquella matriz andina y la idea de una continuidad trágica. Si podemos asumir que esta matriz parecer ser la continua reelaboración de la relación entre mito y utopía, resultante de la imposibilidad de superar no solamente el choque brutal de la Conquista sino también la construcción de la *polis* democrática, entonces nos resta seguir sus pasos en los capítulos que nos esperan, justamente los que abordarán el tema de la lucha por la construcción de la democracia en el país.

Capítulo IV
La modernidad como conciencia dramática: José Carlos Mariátegui

Nos habíamos entregado sin reservas [...]. Hasta la última célula, con un ansia subconsciente de evasión a Europa, a su existencia, a su tragedia. Y descubríamos, al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispanoamérica. El itinerario de Europa había sido para nosotros el mejor y más tremendo descubrimiento de América.

José Carlos Mariátegui

José Carlos Mariátegui nació en Moquegua, en un puerto fluvial al sur del Perú, el 14 de julio de 1894. Era hijo de un tribuno, periodista y escritor, y nieto de un gran liberal republicano de inicios del siglo XIX. Su madre, una señora muy católica, era probablemente descendiente de un jefe indígena de la región de Piura que se rebeló contra Pizarro. La vida familiar no fue muy armoniosa y sus padres terminaron por separarse. Los hijos y la madre tuvieron una vida difícil, agravada por la enfermedad precoz de José Carlos que, después de un golpe en la rodilla derecha, tuvo una osteomielitis crónica, que terminó por hacerle perder una pierna ya al final de su corta vida: murió a los 36 años.[1] Debido a esta enfermedad, en busca de mejores recursos médicos, la familia se trasladó a Lima y ahí, a los 15 años, José Carlos empezó a trabajar en el diario *La Prensa* como auxiliar de linotipista, pero en poco tiempo ya estaba corrigiendo exámenes, recogiendo artículos de los colaboradores, y el once de febrero de 1911, con 16 años, publicó su primer artículo con el seudónimo de *Juan Croniqueur* (Flores Galindo 1989).

---

[1] Los datos biográficos fueron extraídos de varios libros: *José Carlos Mariategui,* de María Wiesse; *La agonía de Mariátegui* y *Tiempo de plagas*, de Flores Galindo; *Mariátegui y el optimismo histórico*, de Gustavo Espinoza de Montesinos; *Mariátegui, el APRA y la internacionalidad,* de Jorge Villarán; *La acción escrita*, de Genaro Carnero Checa; varios escritos de los *Anuarios Mariateguianos* y de los *Escritos Juveniles* del mismo Mariátegui; *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, de Eugenio Chang Rodríguez, para citar los más conocidos.

En esta época ya leía mucho, convivía con lo que se podría llamar la *vanguardia* de su tiempo y sus compañeros de trabajo, y terminó por fundar con ellos la revista *Colónida*, a fines de 1914. Convivía, por lo tanto, con los *novecentistas*. Escribió algunos poemas, tuvo momentos místicos en 1916, cuando pasó algún tiempo meditando en el Convento de los Descalzos, escribió también sobre la procesión del Señor de los Milagros, artículo con el cual ganó un premio municipal. A los 19 años ya era un respetado periodista.

En 1918 Mariátegui y César Falcón dejaron *La Prensa* para trabajar en *El Tiempo*, justo cuando empezó a comentar la política nacional. Aunque en este tiempo todavía no tuviese una ideología política definida, fue conducido por los acontecimientos de estos momentos críticos, los que les llevaron a ver más claramente el apoyo creciente del periódico *El Tiempo* a la candidatura de Leguía. Decidieron, por lo tanto, fundar otro periódico, *La Razón*, para no depender de ningún auxilio de los liberales. Esta época también está marcada por su encuentro con Víctor Raúl Haya de la Torre, un dirigente estudiantil, y por el estímulo ocasionado por la victoria de la revolución rusa de 1917.

Como su admiración por Manuel González Prada ya era considerable y, además, los acontecimientos relacionados a la clase trabajadora ya se hacían constantes en el cotidiano de la ciudad, su entusiasmo por la lucha de clases no tardó en concretarse en su adhesión a la causa de los trabajadores. Este hecho dio inicio a su trayectoria revolucionaria, aunque permaneciera dentro del periodismo liberal.

El año de 1919 marca también la creación del Comité de Propaganda Socialista, fundado por Mariátegui y algunos amigos. Enseguida, sin embargo, un ala de este comité decide apoyar a Leguía y conduce al alejamiento de Mariátegui y César Falcón. Como vimos anteriormente, estos años de posguerra conformaron un período muy lucrativo para la burguesía, lo que impuso más y más miseria a los trabajadores, campesinos y artesanos: para satisfacer las demandas de azúcar y algodón, los latifundistas sacrificaron las tierras dedicadas al cultivo de productos alimenticios, y ello condujo a una tremenda alza del costo de vida, mientras los salarios permanecían muy bajos. En 1919 el poder adquisitivo de la población fue cincuenta por ciento menor que en el período anterior.

Todo eso fue un gran estímulo al movimiento de la clase trabajadora y generó, el mismo año, la creación del Comité Probaratero de la Subsistencia, que representaba la voluntad de treinta mil trabajadores confederados.

Nuevos enfrentamientos con el gobierno llevaron a la huelga general del primero de mayo, cuando el Comité de Propaganda se transformó, oficialmente, en el Partido Socialista del Perú, más por iniciativa de sus líderes que por el apoyo de las masas trabajadoras. Mariátegui apoyó el movimiento, que duró solamente tres días, a través del periódico *La Razón*. Pero este partido no prosperó. Más actos de violencia, tanto por parte de la policía como de los trabajadores que promovieron varios saqueos a las tiendas de chinos, llevaron a la creación de la Federación Regional de los Trabajadores (FRT).

Fue también en esta ocasión que el Arzobispado de Lima, que hasta entonces cedía sus instalaciones para la impresión del periódico *La Razón*, decidió cambiar de opinión y prohibir el acceso a su gráfica. Pocos días después, con el golpe del cuatro de julio de 1919, se instaló la dictadura de Leguía y el periódico fue definitivamente prohibido, lo que condujo a una serie de exilios disimulados, como fue, por ejemplo, el de empleo de *agentes de propaganda periodística* ofrecido a Mariátegui y a César Falcón como una especie de corresponsalía extranjera en Europa. Mariátegui, un joven de veinticinco años, pobre, con profundas aspiraciones intelectuales, consciente de su precaria formación autodidacta y de la situación que se implantaba en su país, aceptó la propuesta, y se embarcó con César Falcón a fines de 1919. Fueron duramente criticados por sus compañeros. La primera parada de Mariátegui fue París. Allí vivió por poco tiempo en el Quartier Latin, y buscó relacionarse con los socialistas. Ya conocía las ideas de Henri Barbusse, y trató de profundizarlas en este momento. Algún tiempo después lo conoció personalmente y llegó a entrevistarlo:

> Una de las obras que más me impresionaron en mi época de intelectual puro es *El Infierno*. Barbusse era, pues, uno de mis ídolos cuando salí del Perú, y abrigaba la remota esperanza de conocerle personalmente. Grande fue, pues, mi alegría cuando, al salir del hotel donde vivía, en el Boulevard Saint Michel, vi la vidriera de una librería atestada de frescos ejemplares de *Le Feu*. Compré el libro inmediatamente, y su lectura causó una de las más hondas emociones de mi vida.

Pese a la influencia de Barbusse, Mariátegui siguió un camino muy personal, como se puede observar en *Defensa del marxismo,* obra que reunió los artículos publicados en las revistas limeñas *Mundial* y *Variedades,* entre julio de 1928 y junio de 1929. En cuarenta días, en esta primera estancia en París, asistió a conciertos y conferencias en la Sorbona, visitó museos y frecuentó teatros.

En su segundo viaje a París, en el verano de 1922, procedente de Italia, compró los libros que vinieron a componer su biblioteca europea. La vanguardia del momento era el movimiento dadaísta: Iván Goll había recién publicado, en 1922, mientras que Apollinaire era ya una lectura obligatoria. Mariátegui estaba en París en el período más intenso de la batalla dadaísta contra el conservadurismo. El superrealismo, como movimiento, no había surgido todavía, pues solo vendría a definirse en 1924, con la publicación del *Manifiesto* de André Breton. Mariátegui fue sensible a estas nuevas ideas que, como dice Carlos Martín sobre el superrealismo, indicaban una nueva estructuración del arte de nuestro tiempo, a través del cual «de las sombras del pasado inmediato, se rescatan mensajeros delirantes de la misma alta tensión entre los signos de la realidad y los de la llamada irrealidad» (Martín 1986). Sin embargo, al mismo tiempo, los manifiestos superrealistas coincidían con las características revolucionarias del marxismo, en el sentido de que indicaban el mismo desprecio a los valores del capitalismo y de la burguesía. De Freud, por otro lado, recogen contribuciones relacionadas con la imaginación y a la analogía entre los impulsos creadores «del niño y del poeta y el anhelo de ambos de formar "un mundo fantástico [...] rigurosamente separado de la realidad"» (Martín 1986: 21). De Bergson, recogen el intuito, plasmado entre la vida interior y las fuerzas profundas del mundo; y, siguiendo a Einstein, integran la nueva dimensión del tiempo a las tres dimensiones del espacio en favor de una nueva armonía entre estas categorías. Según Martín, había afirmado el propio Einstein, en 1915: «Nadie que realmente haya comprendido esta teoría dejaría de ver su magia inherente».

Por lo tanto, Francia, con este eclecticismo de vanguardia, fue responsable por el sentido de tolerancia que Mariátegui desarrolló a lo largo de su vida intelectual. De cierto modo, fue ese el sentido que hizo su marxismo parecer muy poco ortodoxo, pese a su confesión de «marxista convicto y confeso». En verdad, tanto en sus escritos como en su vida personal, desarrolló una clara repugnancia a dogmatismos y ortodoxias, que a lo largo de su corta existencia fue reafirmando, cada vez más, un agudo sentido crítico que hizo de él un autor abierto y creativo.

Cuando el clima parisino hacía empeorar su salud, se apresura a visitar Italia, donde vivió más de dos años. Como él mismo decía, allí desposó una mujer y algunas ideas: en la casa de los padres de su mujer, Ana, conoció a Benedetto Croce y su doctrinarismo se acelera, ya que su círculo de amigos se componía de socialistas italianos y peruanos. Según parece, conoció

también a Antonio Gramsci y Palmiro Togliatti, cuando estuvo en algunas sesiones del Congreso Socialista de Livorno. De este período son sus artículos para el periódico *El Tiempo* de Lima, que más tarde vinieron a componer los volúmenes *Cartas de Italia* y *La escena contemporánea,* así como también otros más que fueron recopilados póstumamente en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. En la presentación que escribió al volumen *La escena contemporánea* encontramos un aspecto interesante de la comprensión que tenía sobre su método de escritura:

> Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno. Por consiguiente, el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico.

Como afirma Estuardo Núñez, esta temporada en Italia consolidó su cultura autodidacta y curó sus esteticismos vacíos. El viaje lo llevó a conocer a grandes figuras del pensamiento italiano como el ya citado Croce, Giovanni Papini, Marinetti y Gobetti, lo que reafirmó su *amplia mirada* y tornó su pensamiento político coherente, trayéndole madurez, fortaleciendo, en fin, su alma y su cuerpo: «[en Italia] Mariátegui ha descubierto su ser más profundo y el sentido de su destino de escritor» (Estuardo Núñez 1994: 20). A través de la influencia del historicismo de Croce llegó a la obra de Sorel, y a través de este a Bergson, Renan y Proudhon. La importancia de Sorel en el pensamiento de Mariátegui es hoy en día indiscutible, aunque nunca haya dejado de adaptar estos pensamientos a la realidad peruana.

Así, tanto la importancia del mito soreliano para la revolución social, como la interpretación de Gobetti sobre el *Resorgimento* y sobre la unidad italiana, influenciaron su comprensión del Perú, sus ideas sobre la identidad histórica y la necesidad de una *peruanización:* «El internacionalista siente, mejor que muchos nacionalistas, lo indígena, lo peruano. Lo indígena, lo peruano, que no es el espíritu del jirón de la Unión ni de las tertulias limeñas, sino una cosa mucho más honda y mucho más trascendente».[2]

---

[2] En *Peruanicemos al Perú*, p. 74, vol. 11 de *Obras Completas*, que reúne los artículos publicados en la sección «Peruanicemos al Perú», de la revista *Mundial,* entre 1925 y 1929, donde apareció por primera vez el concepto de *Perú profundo:* la realidad profunda del Perú.

¿Qué significó Italia para Mariátegui? Permaneció allí desde enero de 1920 a marzo de 1922. Durante este tiempo escribió artículos, todavía bajo el seudónimo de Juan Croniqueur y Jack, para el periódico *El Tiempo* y que, como se ha mencionado, surgieron después bajo el título de *Cartas de Italia*. En estas aparecen sus primeras impresiones acerca de la situación política italiana, se afirma su estilo claro, cinematográfico, incisivo, nervioso, reflejo de su mente febril, atenta a todo lo que ocurría. Aparecen también su fe y su filiación socialista en medio de toques de humorismo y de una crítica, no siempre sutil, a las actitudes y figuras conservadoras y reaccionarias. Estaba ya presente su fina ironía, característica recurrente en muchos de los mejores cronistas de nuestra América. Esta fue una época de crisis e inestabilidad, lo que le permitió seguir los interminables debates entre políticos e intelectuales liberales sobre las causas y soluciones para la crisis.

En junio de 1922, Mariátegui deja Italia en dirección a Francia, y se dirige a Alemania. Durante el tiempo que vivió en Italia, Mariátegui asistió a la ascensión del fascismo, mientras el socialismo retrocedía. De esta manera, desilusionado, viajó con destino a Alemania, ansioso por conocer el país que, para muchos, sería el segundo país en el cual el socialismo triunfaría. Visitó Praga y Budapest antes de establecerse, primero en Múnich, y luego en Viena, Berlín y, finalmente, poco antes de regresar al Perú, en Colonia. En términos intelectuales, ya conocía a Nietzsche y Heine desde su época de modernista, es decir, desde 1918. Esta admiración juvenil se mantuvo firme, tanto que eligió como epígrafe de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* una frase de *Viandante y su sombra,* de Nietzsche.[3] De la misma manera, antes de viajar a Europa en 1919, ya conocía los movimientos del socialismo alemán, a través de la trayectoria de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. Todas estas noticias aparecieron en el periódico *Nuestra Época,* durante el año de 1918.

Berlín fue la escala inolvidable, en palabras de Estuardo Núñez. En verdad, es consenso entre muchos críticos de la modernidad, especialmente Karl E. Schorske, el hecho de que el cambio de siglo en Alemania produjo los más contradictorios, precoces y estimulantes cambios dentro del proceso de la modernidad que, por cierto, mantuvieron esta precocidad en la

---

[3] El epígrafe, en versión de Ofelia Schutte (1992), es el siguiente: «No amo al autor de quien se puede advertir que se propone escribir un libro, sino aquel cuyos pensamientos lo forman de manera espontánea e inesperada».

profunda crisis de la posguerra, justamente cuando Mariátegui pasaba por allí. Citando a Robert Musil, escribió Schorske:

> A quien no vivió en aquella época [el *fin de siècle*] le va a parecer difícil creer, pero el hecho es que, aun entonces, el tiempo estaba pasando más rápido que un camello de montar […]. Pero, en aquellos días, nadie sabía hacia dónde andaba, ni nadie conseguía distinguir entre lo que estaba encima y lo que estaba abajo, entre los que estaba yendo hacia adelante y lo que estaba volviendo hacia atrás. (Schorske 1990)

Esta crisis se reflejó de manera especial en la literatura y en el arte del período que va de 1918 a 1923, exactamente durante el período europeo de este viajero periférico. En verdad, Mariátegui no tuvo tiempo de ver la ascensión del nazismo en 1933 y, pese a la muerte de líderes como Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, el comunismo parecía estar creciendo. De cualquier modo, estos seis meses en Alemania tuvieron, según Estuardo Núñez, el carácter de un descubrimiento. Mariátegui «afinó su espíritu en Francia, colmó su experiencia en Italia y decidió su destino en Alemania» (Núñez 1994: 64). Pero para que se pueda comprender la profundidad de esta constatación, es necesario acompañar a Mariátegui en su regreso a Perú.

Más sensible a las cuestiones internacionales, se sentía preparado para vivir en su país, con la angustia resultante de nuestra modernidad periférica que, si bien no era igual a la de Europa, tampoco era exclusivamente periférica. Es precisamente esta tensión dialéctica lo que va a caracterizar toda su vida y su obra posterior. La importancia de su trabajo reside, justamente, en la posibilidad que se abre para rediscutir la cuestión de la relación entre la modernidad y la periferia, puesta en los términos referidos anteriormente, es decir, en la comprensión de esta dialéctica que, mientras inserta la periferia en este movimiento mundial, apunta a sus especificidades.

En Alemania surge, por primera vez, la referencia a la tragedia. ¿Qué sentido(s) podría tener esta palabra en la afirmación de Mariátegui? La Alemania de 1923 vivía grandes contradicciones, pero todavía crecía el socialismo, permitido por una tolerancia desinteresada de la social democracia. Como nos cuenta Estuardo Núñez, los retratos de Marx y Engels estaban por todas partes, se cantaba La Internacional en los teatros, en los cafés y plazas. En ese momento Mariátegui llegó a creer que Alemania sería el próximo país comunista de Europa. De hecho, la posibilidad de un negativismo no se adecúa a la decisión de iniciar una acción socialista en el Perú. De ese

modo, la referencia a la tragedia no indicaba un sentimiento derrotista sino una decisión fuerte y lúcida. Esta referencia nos exige una reflexión un poco más detenida sobre la concepción de tragedia en los escritos marxistas, para poder aproximarnos así a lo que la experiencia alemana pudo haber significado para Mariátegui.[4]

El mundo de la opresión capitalista es *trágico* porque se presenta como un callejón sin salida. La revolución es la salida. Pero ella también es trágica, pues representa el enfrentamiento, la lucha, la muerte, el dolor inevitables. Vence por medio del sufrimiento y, si fracasa, ingresa o regresa a este mundo trágico. La revolución es trágica en sí misma, porque asume las características esenciales de la situación trágica del momento de tomar una decisión que apunta al embate hasta la muerte, o —agregaría yo—, por los antagonismos que genera en sí misma, después de la victoria. Como aclara Sánchez Vázquez, Hegel ya había desarrollado la concepción de lo trágico en Aristóteles, y había profundizado en su naturaleza: la situación trágica no se agota en el final inevitable de la muerte del héroe, porque el conflicto es inevitable, en otras palabras, la conciliación es imposible. Según Sánchez, la condición humana del héroe reside en el hecho de que él solo puede afirmarla por un final tan vital que exige su propia muerte: «Con Hegel, penetramos ya en la más pura entraña de lo trágico: el conflicto es radical e irreconciliable» (Sánchez Vázquez 1978: 133).

En la tragedia revolucionaria, motivo por el cual Marx y Engels se interesaron por el tema, el conflicto no encuentra su tragicidad mientras no sean quemados los *puentes de toda reconciliación,* mientras, dice el mismo autor, «la lucha no desemboque, necesariamente, en la muerte o en la derrota». La victoria, obviamente, no se presenta como una situación trágica en sí misma sino en sus desdoblamientos, y por lo tanto, es necesario considerarlos, incluso para comprender el destino o la agonía de Mariátegui.

Pero la concepción marxista de tragedia trae otros fundamentos, extraídos de la propia modernidad: saliendo de lo *humano* hegeliano y entrando definitivamente en su determinación histórica, la naturaleza del conflicto trágico reside en las formas históricas que presenta «por las condiciones que

---

[4] Aquí están presentes las ideas de Sánchez Vásquez (1978 y 1982). Aunque este autor reconozca la importancia de la concepción nietzscheana de *tragedia*, conforme aparece en su trabajo de 1982, por razones de tiempo y espacio quedaré solamente con la indicación enunciativa de la cuestión, es decir, que «la tragedia es hija del mito trágico» (Sánchez Vásquez 1982:18).

determinan su solución victoriosa o su fracaso, etc […]». Marx y Engels abordan esta cuestión partiendo de un trabajo de Lassalle sobre la insurrección de los caballeros renanos de 1522-1523, que cuenta la tragedia de dos líderes, Franz von Sickingen y Ulrich von Hutten, que culminó en la derrota y la muerte de los dos jefes. Para Lassalle, la derrota se explicaría por la profunda contradicción dialéctica, propia de toda acción humana y de la acción revolucionaria, en particular aquella que se encuentra entre la idea revolucionaria y la de acción, el conflicto entre el entusiasmo revolucionario y las posibilidades concretas de la situación. Dice Sánchez Vásquez:

> Lo ilimitado —el entusiasmo revolucionario— debe recurrir a medios limitados para que la revolución pueda alcanzar sus fines en una realidad limitada. Realizarse es degradarse. Para esta contradicción no hay solución; la realización de los fines exige la adopción de una política «realista» que, desde el punto de vista de los principios [...] implica en la condenación y en la derrota de la revolución.

Según Marx, Lassalle se equivocó básicamente por no haber considerado el fundamento histórico y cultural del conflicto trágico: Sickingen fracasa por no haber conseguido motivar a los campesinos para su lucha porque, trágicamente, no fue capaz de notar su carácter de clase: «Sucumbió porque se elevó como caballero y representante de una clase caduca contra el existente, mejor dicho, contra una nueva forma de existente».[5] El héroe se lanzó a la lucha como representante de la pequeña nobleza empobrecida y los campesinos no se adhirieron a una lucha que no era de ellos.

Aunque de acuerdo con la idea de hacer del conflicto revolucionario el eje de la tragedia moderna, Marx y Engels no pueden estar de acuerdo que de ella estén excluidas las verdaderas fuerzas revolucionarias motoras. En fin, para ambos la causa de la tragedia estaba en la historia y no en lo *humano*. En este sentido, la tragedia revolucionaria tiene como fundamento: «[…] una imposibilidad histórica que el héroe no puede solucionar. Las fuerzas en conflicto se encuentran condicionadas históricamente, tanto en sus aspiraciones como en las posibilidades de satisfacerlas» (Sánchez Vásquez 1978: 140). Por lo tanto, es posible imaginar que Mariátegui estuviese muy consciente

---

5 Carta de Marx a Lassalle, de 19 de abril de 1859.

de las tremendas dificultades que lo esperaban. Por eso su mención a la tragedia.

Por otra parte, el mismo tiempo que se configura como el fin de un itinerario geográfico, es también el fin de un aprendizaje intelectual, en el que todas las corrientes de pensamiento de la época habían estado presentes en todo lo que vio, vivió, aprendió y asimiló. En este sentido, el fin se muestra como un comienzo: los planes que van a conectarse en una creciente radicalización anticapitalista y antiimperialista. Planes de una acción que va a construir su agonía, tanto de su persona como de su militancia, como miembro de un grupo político. Trágico, por lo tanto, era su creciente e irremediable antagonismo con la dominación y explotación de las clases trabajadoras en su país: agonía en el sentido *unamuniano* de lucha.

Lo que parece extremadamente sugestivo es que, haciendo un balance de su trayectoria, podemos notar que su anticipada *agonía periférica* (en el sentido de que Mariátegui vaya a vivir en el Perú los desdoblamientos de una crisis que vio surgir en Europa) fue el enfrentamiento de los desdoblamientos de una crisis que fue llevado a conocer más profundamente allá. Por más que luchara contra esta avalancha que se vuelve más intensa en dirección a nuestros países, en búsqueda de las diferencias de nuestra condición histórica, que serían las salidas y la posible victoria, es derrotado por las propias ideas revolucionarias de la Internacional Comunista, que proponía la *salvación*.

De cierta manera, la vida y la obra de Mariátegui fueron, simultáneamente, la materialización de esta modernidad periférica y su crítica. Y en este sentido fue una experiencia agónica. Se trata, por lo tanto, de comprender la situación periférica como trágica, en el sentido de ser una región disputada, al mismo tiempo, interna y externamente, por grupos opuestos. Así, la situación trágica no se agota en su particularidad periférica, ni siquiera es trágica en sí misma. Se rompen las barreras geográficas y la lucha ideológica se da en los corazones y las mentes, como también en los cuerpos de los revolucionarios que luchan con palabras, ideas, y no necesariamente con armas bélicas.

Por otro lado, se trata de comprender esta situación como trágica por ser, en su propia constitución, un laboratorio vivo de experiencias políticas e ideológicas, con resultados dramáticos para su población, que se vuelve, al mismo tiempo, *locus* y mira de una lucha por la autodeterminación de la cual, en la mayoría de las veces, se encuentra alienada. Bajo la voluntad de

grupos organizados, se hace esencialmente objeto de las representaciones intelectuales, que se revelan en las polémicas más significativas de las escenas de la mayoría de estas revoluciones discursivas, y que no por ello son menos dramáticas.

Mariátegui llegó al Perú el día 20 de marzo de 1923. Desde el inicio se involucró con lo que estaba ocurriendo. Recibía a los amigos más íntimos en casa, sobre todo porque había una cierta frialdad con relación a él en los círculos que conocía, resquicio todavía de los comentarios sobre su salida del país. Se encuentra con Haya de la Torre, que lo invita a participar de una jornada contra la propuesta de Leguía y del Arzobispado de Lima de consagrar el Perú al Sagrado Corazón de Jesús: otro golpe demagógico y populista de Leguía. Mariátegui rehúsa la invitación alegando que no se involucraría en una lucha liberalizadora y sin sentido revolucionario. Este rechazo es ya el síntoma de un desencuentro inicial entre el Mariátegui peruano y aquel que regresaba embebido de estas ideas revolucionarias europeas. Esta jornada ocurrió el 23 de mayo y hubo violencia y muerte.

Mariátegui percibió el alcance y el significado de estas acciones *liberalizadoras* y resolvió colaborar. Fue el inicio de su reconocimiento del país. En realidad muchas cosas habían ocurrido en el Perú durante la ausencia de Mariátegui. Haya de la Torre, líder estudiantil, había fundado la Federación Estudiantil Peruana en 1917, y desde entonces se constituyó un grupo a su alrededor, que sería el núcleo del futuro movimiento y después partido, el APRA. Esta federación estaba involucrada también con la Reforma Universitaria, que en realidad fue mucho más abarcadora, pues había empezado en Córdoba, Argentina. A partir de este movimiento, Haya propuso, en el Congreso Estudiantil de Cuzco en 1920, la instalación de escuelas nocturnas para los trabajadores, las cuales dieron origen a las universidades populares que, más tarde, recibieron el nombre de Universidad(es) Popular(es) González Prada (UPGP) en homenaje al líder anarquista. Haya también condujo a Mariátegui a las universidades populares y lo invitó a presentar algunas conferencias a los estudiantes y trabajadores. Sus palabras en el discurso de apertura demuestran un antiacademicismo explícito:

> Yo no tengo la pretensión de venir a esta tribuna libre de una universidad libre a enseñarles la historia de esta crisis mundial, sino a estudiarla yo mismo con ellos. Yo no os enseño, compañeros, desde esta tribuna, la historia de la crisis mundial; yo la estudio con vosotros. Yo no tengo en este estudio sino el mérito modestísimo de aportar a él las observaciones personales de tres años

> y medio de vida europea, o sea de los tres años y medio culminantes de la crisis, y los ecos del pensamiento europeo contemporáneo.[6]

En el auge de esta fase de represión, Haya de la Torre fue deportado, pero antes, designó a Mariátegui como continuador de su trabajo en la dirección de la revista *Claridad*, unida al movimiento estudiantil y trabajador. Después, Mariátegui fue convirtiéndose en la figura de izquierda más importante del Perú: pasó a colaborar con las figuras más importantes del movimiento, nombres que van a surgir más tarde como futuros líderes del movimiento aprista: Luis Alberto Sánchez, Carlos Manuel Cox, Manuel Seoane.

El cambio de 1923 a 1924 fue decisivo para Mariátegui: en los últimos meses estaba trabajando mucho, tanto que desfallece en las oficinas de una editorial. Llevado al hospital, se constató que su antigua infección había empeorado y, después de mucho sufrimiento, su pierna derecha fue amputada para salvarle la vida. Después de momentos de muchas dificultades y desesperación, consiguió superarse y escribió a sus compañeros de la revista *Claridad:*

> Estas líneas escritas en la estancia donde paso mis largos días de convalecencia aspiran, pues, a ser al mismo tiempo que un saludo a mis compañeros de Claridad una reafirmación de mi fervor y de sus esperanzas [...]. Nuestra causa es la gran causa humana. A despecho de los espíritus escépticos y negativos, aliados inconscientes e impotentes de los intereses y privilegios burgueses, un nuevo orden social está en formación [...]. Obedezcamos la voz de nuestro tiempo. Y preparémonos a ocupar nuestro puesto en la historia.

Volviendo a Lima, se entregó definitivamente al estudio de la realidad peruana, que había empezado antes de enfermarse. En 1924 recomienza sus investigaciones usando el marxismo como método de análisis e intensificando también su trabajo con los líderes de los trabajadores. Volvió a escribir para *Mundial, Variedades, Mercurio Peruano,* y también para publicaciones extranjeras. Su casa en Miraflores volvió a ser el punto de encuentro entre intelectuales y artistas de la vanguardia.

En 1925, con su hermano Julio César, fundó la editorial y librería Minerva, existente hasta hoy, y luego editó su primer libro, *La escena contemporánea*.

---

[6] Estas conferencias, realizadas entre 1923 y 1925, fueron publicadas en *Amauta*, n.º 30, e inmediatamente tras su muerte el 17 de abril de 1930, bajo el título *Historia de la crisis mundial*.

En septiembre de 1926 apareció su tan soñada revista *Amauta,* que en quechua significa maestro, poeta incaico. En su presentación aparecieron sus famosas palabras, de que es un hombre de una filiación y una fe y que por ello la revista rechazaría todo lo que fuese contrario a su ideología o que no tuviese ideología alguna, así como revelaba su adhesión a un estilo muy específico de indigenismo:

> El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez. El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación —políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos—. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los otros pueblos de América, enseguida con los otros pueblos del mundo. [...] nada más agregaré. Habrá que ser muy poco perspicaz para no darse cuenta de que al Perú le nace en este momento una revista histórica.

En esta revista colaboraron, desde el inicio, los jóvenes intelectuales de la vanguardia como Víctor Raúl Haya de la Torre, Antenor Orrego, Alejandro Peralta, Magda Portal, Carlos Manuel Cox y otros que vinieron a ser líderes del partido aprista y del socialista, como Luis Alberto Sánchez, Ricardo Martínez de la Torre, Armando Bazán y Eudocio Ravines, quien, después de la muerte de Mariátegui habría de asumir la dirección del Partido Comunista Peruano (PCP).

La revista adquirió prestigio internacional rápidamente. Después de nueve números de *Amauta* sin interferencia, el gobierno, preocupado con la difusión e influencia de las ideas socialistas entre los trabajadores y la clase media, forjó la acusación de un complot comunista y mandó invadir las instalaciones de la sociedad editorial Claridad, donde estaba programada una conferencia, mientras que prendía a varios líderes en sus casas, incluyendo a Mariátegui. Para justificar tal actitud, declaró que había descubierto una conspiración comunista y muchas cartas de Haya a Mariátegui. Después de seis días preso, Mariátegui es liberado, y escribe a varios periódicos declarando ser marxista convicto y confeso, pero sin ningún vínculo con cualquier centro comunista de Europa o América. No tardaron en llegar varias protestas de varias

personalidades internacionales como Máximo Gorki, Lunacharski y Waldo Frank, además de Barbusse y Romain Rolland. Pasados seis meses, el gobierno permitió la publicación del décimo número de *Amauta*. En noviembre de 1928, Mariátegui publica el primer número del periódico *Labor*, para defender los intereses proletarios y la organización sindical.

Wilfredo Kapsoli, en su libro *Mariátegui y los congresos obreros*, explica minuciosamente la actuación de Mariátegui junto a estos movimientos, absolutamente imprescindibles para la comprensión de este momento del país y de nuestro autor. Son sus palabras:

> [...] en pos de aquel destino, José Carlos Mariátegui se integra al movimiento obrero. Lo hace mediante su inteligencia y energía, aun a costa de su vida. Supo en el trayecto aprender y enseñar, recibir y dar, organizar, disciplinar, crear conciencia de clase, actuando de acuerdo con la realidad nacional e internacional con los hombres concretos, reconociendo sus potencialidades y limitaciones, sus aspiraciones y voluntades, obteniendo la aceptación y el respecto a su evidente liderazgo. Practicando el internacionalismo, como filosofía de masas, acata lo positivo, cuestionando lo dogmático, lo erróneo, venga de donde viniera. (Kapsoli 1980: 12)

No tardó para que el gobierno clausurase también esta publicación, en su décimo número, en 1929. La policía invadió la casa de Mariátegui, confiscó libros, revistas y documentos personales. Sus protestas fueron inútiles. Además, las restricciones contra la libertad de imprenta le causaron profunda frustración y una gran debilidad física. Su salud empezó a empeorar.

Por otro lado, como si no bastase la represión gubernamental, se inició el gran embate con el propio movimiento de izquierda. Muchos autores, peruanos y extranjeros, se desmotivaron en este período, que fue incluso caracterizado como una *agonía* por Alberto Flores Galindo:

> Quedaba por último la posibilidad del intelectual solitario, alejado de la Komintern pero esforzándose en persistir en la revolución, conservando la inteligencia despierta y el pensamiento crítico sin estar sumergido en la lucha de clases, manteniendo desde la soledad un proyecto colectivo; pero las cartas de Mariátegui [...] daban precisamente los mejores argumentos contra la verosimilitud de este camino [...]. (Flores Galindo 1989: 141)

O, dicho en palabras del propio Mariátegui, que tenía una lúcida visión de su inserción en el mundo de su tiempo, al final de su vida:

> Me acosa aquí, en general, la represalia siempre cobarde de toda la gente que combate o que, simplemente, desprecio por su estupidez, su mediocridad, su arribismo. Por eso, se apodera en mí con frecuencia el deseo urgente de respirar la atmósfera de un país más libre. Si no me apresuro a satisfacerlo es, más que por mi invalidez física, de la que todavía no me he curado en lo posible, por no dar la impresión de que abandono, cansado y vencido, mi lucha.[7]

La mencionada *agonía* está relacionada con los grandes desafíos que Mariátegui tuvo que enfrentar. Estos resultaron: a) de la propia situación periférica, es decir, de las profundas raíces étnicas y culturales de su país; b) de la inserción de este país en el proceso capitalista acelerado, al mismo tiempo; c) por haber sido un pensador marxista convicto y confeso, y sobre todo, un *hombre nuevo del Perú*, así como también d); debido a su lucha por una autodeterminación intelectual frente a la ortodoxia de la Tercera Internacional Comunista.

En fin, eran desafíos resultantes de su propia biografía, de su carácter de luchador incansable en el enfrentamiento creativo de estas transformaciones concretas del país y, al mismo tiempo, de su ansia de ubicar al Perú en la geografía mundial del marxismo. Esto significa que Mariátegui es, él mismo, una construcción de esta batalla. Como vimos hasta ahora, su vida se fue transformando poco a poco, acompañando a la evolución de los hechos.

Los acontecimientos que se desarrollaron entre 1928 y 1930 pueden ser relatados en pocas palabras. En enero de 1928, el núcleo aprista, que se formó alrededor de Haya de la Torre, que se encontraba exiliado en México, propuso la organización del Partido Nacionalista del Perú, a partir de las ideas que se estaban construyendo desde los tiempos de las UPGP y de los cuadros militantes de entonces. En realidad, el pensamiento político e ideológico de Haya de la Torre también fue producto del movimiento social que envolvió a estudiantes y trabajadores desde el inicio de la década del veinte en el Perú. Fue un movimiento decididamente antioligárquico y antiimperialista que vino a configurarse en un frente único, el APRA.

Al principio Haya y Mariátegui tuvieron esta vivencia en común porque el propio carácter de la formación política en que ambos se encontraban hacía que predominaran los puntos de convergencia de los cuales el más

---

[7] Carta de Mariátegui a Glusberg. Lima 10 de junio de 1929. Citada en Flores Galindo 1989: 135.

importante era, sin duda, el intento de descubrir la naturaleza de la sociedad peruana y de América Latina a través del método marxista de interpretación. Sin embargo, el mismo marxismo que los aproximó, también los separó. Su polémica fue el resultado directo de la transformación del APRA, y su carácter de alianza antiimperialista, en un partido político. Al enterarse de este hecho, Mariátegui pidió explicaciones que desencadenaron una importante polémica entre ambos, cuyos desdoblamientos van a exponer las cuestiones más punzantes de la época, relacionadas a la política y a la ideología en su forma externa, pero profundamente culturales si las miramos más atentamente. Fueron discusiones sobre la naturaleza de las sociedades latinoamericanas, sobre la relación entre internacionalismo y nacionalismo sumadas a las del antiimperialismo. Como telón de fondo, no podemos ser negligentes a la cuestión de la disputa por el liderazgo comunista en el país y en el continente.

Tras la separación de los dos líderes, a mediados de 1928, Mariátegui resolvió fundar el día 7 de octubre el Partido Socialista del Perú. Luego, a mediados de 1929, ayudó a los trabajadores a fundar un Comité Pro Confederación de los Trabajadores de Perú, que, por haber sido establecido el día primero de mayo, fue denominado Comité Pro 1.º de Mayo. La Confederación General de los Trabajadores del Perú (CGTP) quedó definitivamente establecida el día 17 de mayo. Enseguida, en junio, llegó una invitación al Partido Socialista del Perú, para que la CGTP enviase un delegado al Congreso Sindical Latinoamericano de Montevideo, convocado por la Tercera Internacional Comunista. Llegó, también, la invitación para la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, programada para junio del mismo año. Para el Congreso Sindical Latinoamericano de Montevideo el Partido Socialista envió cinco delegados, presididos por Julio Portocarrero, y para la conferencia de Buenos Aires fueron el mismo Portocarrero y el médico Hugo Pesce, encargados de presentar dos trabajos de Mariátegui. Estos trabajos fueron duramente criticados por la Tercera Internacional, a partir de una lectura marcada por el dogmatismo.

Al mismo tiempo, la situación en el país se volvía cada vez más difícil para que Mariátegui desarrollara sus actividades y sus planes. Su salud empezó a empeorar sensiblemente, y llega a pensar en irse a vivir a Buenos Aires para tratarse y tener mejores condiciones de trabajo, es decir, para exponer libremente sus ideas y continuar publicando la revista *Amauta*. A principios de marzo de 1930, su salud empeoró todavía más y falleció el 16 de abril.

Como ya había renunciado al cargo de Secretario General del Partido Socialista, fue indicado por Komintern, para sustituirle, Eudocio Ravines, antiguo militante del APRA. Después de su muerte se cambió también el nombre del partido, que pasó a llamarse Partido Comunista del Perú (PCP). Significativamente, era Jueves Santo y su entierro, el Viernes Santo, congregó a millares de trabajadores y estudiantes.

Alberto Flores Galindo, en el libro ya citado, resaltó de qué manera Mariátegui enfrentó los desafíos de la modernidad. En primer lugar, destacó el hecho de que su creatividad estaba vinculada a su localización geográfica e histórica, es decir, que era nativo de un país atrasado, con una antigua tradición cultural. Su biografía coincidió con el drástico cambio por el cual el país fue llevado a enfrentar, a través de una vanguardia política, sus características oligárquicas estamentales rumbo a la constitución de una sociedad de clases, altamente compleja.

En una encrucijada histórica, procuró comprender su época y su país dentro de este movimiento inexorable que llamamos modernidad, a través del cual el tiempo y la transformación fueron definitivamente entrelazados de forma conflictiva. En este sentido, encontramos en la obra de Mariátegui preocupaciones enfocadas desde los temas internacionales y, después de su temporada en Europa, más directamente relacionados al Perú: antes, los artículos dedicados al país sumaban 41, y después, entre 1926 y 1928, llegaron a 124. Otro reflejo de los desafíos de la modernidad para este pensador latinoamericano fue la contraposición entre el nacionalismo y el internacionalismo, recurrente en toda su obra. Alberto Flores Galindo enseña cómo Mariátegui encaró a Europa con una mirada periférica, es decir, no solamente sensible a los contrastes sociales sino buscando siempre lo nuevo entre los escombros, una forma de diálogo entre los dos extremos. Así, en esta búsqueda de uniones, transcendió a Europa occidental y llegó hasta Bulgaria, donde la enorme población campesina la hacía semejante a cualquier país latinoamericano. Estudió también sobre los territorios que, como China, fueron ocupados por culturas antiguas, milenarias.

Como observador de (y en) las fronteras, buscaba simultáneamente lo diferente y lo semejante. Así, dentro de esta perspectiva, procuró ver la periferia, su idea del Perú y de América Latina, con ojos metropolitanos, y a Europa con ojos periféricos, reinventando un campo cultural propio donde se encontrasen, fundidos, mitos y razón, a través de una nueva utopía. Reformulando la propia noción de realidad peruana, atribuyó un nuevo

significado a un amplio conjunto de palabras que, como mito, feudalidad, socialismo y civilización, entre otras, producirían una visión más dinámica de un país en gran transformación.

Vida y obra no pueden separarse, y revelan su carácter agónico por la forma totalmente interconectada con que surgen sus trazos más profundos y significativos, es decir, por unir lo más antiguo a lo más nuevo, el indigenismo y el marxismo, lo que lo llevó a su ruptura tanto con Haya de la Torre, como a la separación definitiva de Komintern. Este aspecto, a su vez, en términos personales y subjetivos, lo destinó a su soledad final. Sin embargo, como otro trazo biográfico y social, esta soledad no le causó desesperación total porque traía en su alma un profundo sentido místico y religioso, tan bien subrayado por varios autores y aun por el propio Mariátegui, que definen claramente su trayectoria:

> Soy poco autobiográfico. En el fondo, yo no estoy muy seguro de haber cambiado. Pienso que sus expresiones sus gestos primeros no definen a un hombre en formación. Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política, no hay que sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años [...]. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno (agonía, como Unamuno con tanta razón lo remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate). (Mariátegui 1991, vol. 4: 153)

Lo interesante es que este trazo confluye con su espíritu de auténtico revolucionario, pues se mantiene unido a la idea de una victoria que, aun distante, justifica todo el combate y toda la agonía: «Tenemos confianza en nuestra obra —no por iluminado taumatúrgico o personal de su inspiración— sino por su carácter de interpretación y coordinación de un sentimiento colectivo y de un ideal histórico». En una entrevista concedida a la revista *Páginas,* en julio de 1994, el padre Gustavo Gutiérrez aclara esta relación y destaca lo que existe entre el pensamiento de Mariátegui y la Teología de la Liberación, a saber:

> Un pensamiento que quiere estar al servicio de las personas, al servicio de la transformación de la sociedad; un pensamiento que no se admira a sí mismo,

> que no busca solo la coherencia de las ideas, cosa que es muy importante, pero que no se ensimisma, sino que quiere estar al servicio de los más pobres, en función de un cambio de la historia. Más aún [...] creo que Mariátegui es un ejemplo muy claro de alguien que es estimulado intelectualmente por su compromiso; en gran parte la creatividad de estos hombres viene de la interpelación que recibieron de sus compromisos concretos, de sus reivindicaciones, de sus contactos humanos. (Gutiérrez 1994: 56)

En este sentido, se destaca el papel de la religión y del religioso en lo que Mariátegui llama la *emoción contemporánea,* y se inserta este sentimiento en la lucha por la transformación de las sociedades. Sin embargo, dice Gustavo Gutiérrez, es necesario distinguir en su pensamiento el papel de la religión en lo que llama *emoción contemporánea,* es decir, en su potencial transformador, de lo que es su propia sensibilidad religiosa, fruto de su formación, de sus antecedentes familiares.

Siguiendo con el mismo tema, Zenón Depaz Toledo destaca la religiosidad del socialismo en la obra de Mariátegui, citando un pasaje de los *7 ensayos* que dice: «Yo cuento mi viaje en un libro de política; Spelucín cuenta el suyo en un libro de poesía [...] los dos en la procelosa aventura, hemos encontrado a Dios y hemos descubierto a la Humanidad» (citado en Depaz Toledo 1991: 49). Según este autor, para Mariátegui, Dios, el absoluto y la humanidad, se identifican, consubstanciándose. Lo divino surge como demiurgo de la Historia, como lo fue para César Vallejo.

En este mismo sentido le interesó especialmente el mito y su capacidad de arrastrar las masas a la acción. Así, el carácter religioso del mito está en su capacidad de dotar a la práctica de sentido, de revelar que su objetivo no es más que los intereses colectivos, a medida que va proporcionando una visión de conjunto, de totalidad. Para Gustavo Gutiérrez esta sería una de las más creativas dimensiones del pensamiento mariateguista: entendía por *mito* una dimensión utópica, la dimensión de un proyecto histórico, de aquel que no se contenta con lo que tiene y se involucra en la transformación del presente, que cree que esta transformación es posible y que tiene, por lo tanto, fe en el futuro. Así, la palabra 'fe' en Mariátegui tiene y no tiene un fundamento estrictamente religioso; lo mismo sucedía con la palabra 'evangelio', que usaba para exponer un conjunto de ideas comprometidas con la transformación de una realidad.

Finalizando, el padre Gustavo Gutiérrez señala el desencuentro entre estas ideas de Mariátegui y su tiempo, especialmente entre los intelectuales

de izquierda, entre los cuales imperaba un pragmatismo y un realismo que, según Gutiérrez, tenía como meta disipar cualquier rastro de utopía de la población peruana. Expropiar una dimensión que es propia de todo proyecto de liberación, de justicia social y de dignidad. El proyecto comunista de aquel momento era conscientizar a los trabajadores, incitarlos a la revolución por medio de la razón, de la comprensión de la explotación. Sin ir en contra de este proyecto, Mariátegui afirmaba que solo la pasión y la voluntad podrían llevar a la revolución.

Sin embargo, Mariátegui fue acusado de reformista porque para él, especialmente entre 1928 y 1930, el socialismo era una tarea a largo plazo, que necesitaba un trabajo organizador, que debía considerar las especificidades de la realidad peruana. Para él, el socialismo implicaba una ruptura revolucionaria, pero no la toma del poder por una minoría iluminada sino por un movimiento de masas, como había ocurrido en la Rusia de 1917, en la toma de las fábricas de Turín, o en la insurrección de Hungría.

Como dice Alberto Flores Galindo, su determinación en articular tradición y modernidad, junto a su opción por la revolución y su concepción de un socialismo tan consciente, hizo de él un solitario en su época, un contemporáneo nuestro: hay cómo compartir hoy tanto de sus ideas como de sus esperanzas. No se puede negar, por lo tanto, que su obra esté siendo sometida a lecturas ritualistas, actualmente como desde su muerte, tanto por los conservadores como por los radicales de izquierda. Pero esto solamente demuestra, por un lado, la tradición intelectual que creó y, por otro, la actualidad de algunos problemas centrales, no solucionados y por lo tanto recurrentes.

Mariátegui realizó una trayectoria de regreso a su país: en ocasión de su retorno de Europa, embebido en la (y de la) experiencia de este continente, cree que el espacio ideal para la revolución era realmente la ciudad, porque ahí la propiedad colectiva nacería espontáneamente. No obstante, años después, en 1929, diría que ninguna como la población indígena incaica reuniría las condiciones para el comunismo agrario debido a su hondo espíritu colectivista.

En fin, es un pensamiento lleno de encrucijadas, como fue su época, como con seguridad es la nuestra. Por eso enfrentó varias polémicas que son ejemplares para comprender su lucha por la articulación entre tradición y modernidad en la que buscaba lo que creía era lo mejor de ambas. En primer lugar, es importante decir que todas ellas hacen parte de un mismo

movimiento y, aunque puedan presentarse separadamente, hay un único hilo conductor, que es la cuestión del socialismo como puente entre tradición y modernidad, o como la reflexión sobre esta articulación. Por otro lado, si se definen a partir de una cuestión interna, es decir, la sociedad peruana de los años veinte, eso solo ocurre por determinaciones externas, sean ellas las del imperialismo o las del internacionalismo comunista.

Pero ¿qué significó el marxismo para Mariátegui? Primero, parece importante resaltar la articulación entre marxismo y nacionalismo, que es un problema recurrente en las revoluciones socialistas y en la discusión de este conflicto. No fueron pocos los autores que se dedicaron a esta cuestión, además de Marx y Engels (Pinsky 1980).

La respuesta que Mariátegui fue encontrando a lo largo de su vida, especialmente entre 1923 y 1930, fue elaborada en medio de duras polémicas, en la lucha y en el conflicto de ideas, a partir de las cuales percibimos la tensión que atraviesa su vida y su obra: en ella sobresale a veces el marxismo y a veces la nación. Y este contrapunto va a surgir en muchas y variadas oposiciones: en primer lugar, en el diálogo que estableció entre una cierta idea de vanguardia (comprometida) y el indigenismo, entre el occidente y el mundo andino, entre la reivindicación de una heterodoxia y la exaltación de la disciplina, entre lo nacional y lo internacional. Y fue esa manera peculiar de articular el marxismo y la nación lo que lo llevó a proponer un marxismo tan original, como el de Gramsci o el de Lukács, por el cual Perú pasó a figurar en la geografía del socialismo de forma tan específica: no fue una genealogía perfecta, pues al lado de Marx y Lenin, figuraban Gobetti y Sorel. En el contexto de esta búsqueda se puede comprender el indigenismo de Mariátegui.

Como nos cuenta Manuel Aquézolo en el trabajo en que recopila y organiza los textos que compusieron *La polémica del indigenismo,*[8] este debate se desencadenó a partir del inicio de 1927, a través de la revista *Mundial* y del periódico *La Prensa,* y en el cual participaron, además de Mariátegui y Luis Alberto Sánchez, otros nombres unidos a la cuestión del indigenismo en la literatura y en la vida social del país (Aquézolo 1987). En este mismo libro hay un texto de presentación de Luis Alberto Sánchez en que explica

[8] El autor informa que de esta polémica participaron también José Ángel Escalante, Enrique López Albújar, Valcárcel, Antenor Orrego, Manuel Seoane, entre otros.

cómo empezó todo y cómo terminó sin que hubiese «causado rencores ni abierto abismos». En su opinión, la polémica empezó por motivos literarios y folclóricos: desde 1924, fruto de un regionalismo agresivo de la posguerra, había empezado un movimiento de valoración de la cultura quechua y aymara, que en su opinión había resultado en un cierto cansancio de tantos *airampos, kantutas, amautas, urpis, allcas* y *haynas* en la poesía y en el canto. Criticando todo ese batiburrillo, Sánchez ironizaba usando palabras retiradas de otro artículo, anterior, del indigenista Ángel Escalante, «Nosotros los indios»:

> Nosotros los costeños, mejor dicho los escritores costeños, la hemos dado en sostener una vigorosa campaña en favor del indio, para lo cual, entre otros socorridos medios, no hemos encontrado nada más oportuno que proclamar a pulmón lleno, la urgencia de vestir de indígena a cuanto quisque transita por el Perú, hundir la costa bajo el aluvión serrano [...]. Como por ahí dizque que entrambos[9] han monopolizado la ciencia indigenista [...]. Es en vano añadir palabra a lo por ellos escrito, pues que al punto surgen pidiendo silencio los clamoreos de la caterva seudo indigenista. Y digo caterva, porque no son muchos los que entre ella conocen la sierra y al indio [...] porque hay excesiva improvisación y alarde retórico [...]. No, eso es muy sencillo y muy viejo. Echar a los vientos la hermosa frase de la «redención del indio», oponer como si se tratara de toros, pugilistas, gallos o trenes, el colonialismo y el indigenismo, como lo hace José Carlos Mariátegui [...]. (Sánchez, citado en Aquézolo 1987: 69)

Todo ocurrió demasiado rápido. Los artículos en la revista *Mundial* y en el periódico *La Prensa* se siguieron como ráfagas, chispeando rencores que estaban encima de ellos mismos. En el caso de Luis Alberto Sánchez, la crítica que hacía se refería a una exaltación de la sierra en contra de la costa, *barato casillero,* donde se pensaba que no cabían los problemas nacionales. *Serranos* y *costeños*, dice, no es manera de dividir un país, y recuerda que ni la sierra ofrece diferencias singulares entre el sur y el norte. No hay lógica en estos dos *fervores*, añade, refiriéndose a Valcárcel y a López Albújar: uno exalta demasiado a la *raza sometida,* el otro quiere exterminarla. Entre ellos, José Ángel Escalante, descendiente indígena, diputado por Acomayo —su

---

[9] Se refiere a Valcárcel, que exalta al indígena, y a López Albújar, que lo abomina.

provincia natal— y propietario del periódico *El Comercio* de Cuzco, en una reacción publicada por *La Prensa,* en febrero de 1927, afirma:

> Nosotros los indios estamos sorprendidos del interés que demuestran los señores de la costa, los blancos y los mistes que hasta ayer nos menospreciaban, por nuestra regeneración y nuestro porvenir [...]. Mientras nosotros atisbamos, en la serranía nativa, sonriendo beatíficamente, la oportunidad de rehabilitarnos ante la Historia y asumir la responsabilidad de nuestros destinos, está de moda hablar del indio y compadecerlo, con insultante piedad, sin tomarse el trabajo de conocernos, ni menos estudiarnos en nuestro propio medio y a través de nuestras preavanzadas del porvenir. Es una literatura especial y pintoresca esta literatura indigenista del escritor costeño [...]. Se habla aquí de y como si se tratara de una sola cuestión o de un problema único [...]. (Escalante, en Aquézolo 1987)

En esta polémica, Mariátegui escribió tres artículos, además de la presentación del grupo indigenista Resurgimiento,[10] que después servirían de base para el primero de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, «El problema de la tierra», de 1928.

En la polémica citada, Mariátegui compara la literatura indigenista de este momento, salvadas todas las diferencias, con la *mujikista,* que floreció en la Rusia prerrevolucionaria. Según él, esta literatura tuvo una misión histórica: la socialización de la tierra, realizada por la revolución bolchevique, y reconoce entre sus gérmenes espirituales la novela y la poesía *mujikista:*

> El criollismo no ha podido prosperar en nuestra literatura como una corriente de espíritu nacionalista, ante todo porque el criollo no representa todavía la nacionalidad. Se constata, casi uniformemente, desde hace tiempo, que somos una Nación en formación. Se percibe ahora, precisando ese concepto, la subsistencia de una dualidad de raza y de espíritu. [...] El costeño se diferencia fuertemente del serrano. [...] Él no es aquí un fenómeno esencialmente literario como el nativismo en el Uruguay. Sus raíces se alimentan de otro humus histórico [...]. El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu.

---

[10] De este grupo eran parte nombres importantes como Valcárcel, Uriel García, Casimiro Rado, Roberto La Torre, Dora Mayer de Zulén, Manuel Quiroga, Julio Tello, José Sabogal, César Vallejo, Antenor Orrego, Enrique López Albújar, Víctor Raúl Haya de la Torre entre otros.

Termina su segundo ensayo aclarando que la corriente indigenista no depende de simples factores sociales o económicos, sino que su visibilidad está derivada, sobre todo, del conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre. El tercer artículo es, nuevamente, una reafirmación de comprender la realidad peruana a partir de una perspectiva marxista:

> Si el indio ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruano, no será seguramente por su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tienden a reivindicarlo. [...] La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia voz, su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenismo y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.

Y, finalmente, termina este artículo apuntando la imposibilidad de comparación entre su concepción de indigenismo y de colonialismo. Este reflejo del sufrimiento de la casta feudal se distraía en una idealización nostálgica del pasado, mientras que el indigenismo poseía raíces vivas en el presente: «extrae su inspiración de la protesta de tres millones de hombres».

Podríamos afirmar, por lo tanto, que la relación entre el indigenismo de Mariátegui y el socialismo que anuncia resulta de cómo se interpreta el pasado, con los pies hincados en el presente, soñando el futuro.

Mariátegui tuvo su iniciación literaria y periodística en un tiempo en que imperaba un pesimismo con relación al país. Había un rechazo al pasado y una profunda melancolía. Este pesimismo, a su vez, se aliaba a una cierta visión del indio: pasivo y resignado. En 1916, en una entrevista concedida a Mariátegui, el poeta Martínez Luján afirmó: «Llego al final de la vida [...] con una amargura muy honda. No tengo empeños. No tengo ideales. Me he convencido de la ineficacia del esfuerzo. Soy un pesimista. ¿Para qué voy a trabajar más? ¿Para qué voy a escribir más? Mi única preocupación presente es la muerte. Espero la muerte y sé que va a venir a visitarme muy pronto». Sin embargo, este pesimismo convivía en esta época, desde el inicio de esta década, con cambios innegables: la modernización de los medios de transporte con la llegada del automóvil, del avión, con la apertura del canal de Panamá.

La subida de Guillermo Billinghurst al poder (1912-1914) significó una ruptura del monopolio oligárquico del Estado y permitió el surgimiento

de varios actores en la escena urbana: artesanos, obreros y, con ellos, las huelgas y los motines. Fue, en fin, el descubrimiento de la multitud, de los millones de habitantes de otro lado del Perú, de aquellas masas indígenas que fluyen a Lima y a otras ciudades más grandes de las regiones andinas aparentemente resignadas. A fines de 1916 revienta en Puno el levantamiento efímero de Rumi Maqui, un sargento que resuelve apoyar a los campesinos y dirigir una gran rebelión. Esta rebelión, que fue fácilmente sofocada, anunció a su vez una alternativa: el renacimiento de una utopía. Escribió Mariátegui en el diario *El Tiempo* (n.° 288, 1917): «Rumi Maqui [...] es para una parte del Perú solo el mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas, pero entre los indios es el Inca, el restaurador y otras cosas tremendas y trascendentales».

Otras rebeliones, como la de Huancané y Nazca recibirán de él una interpretación semejante: entre el renacimiento de una cultura indígena milenaria y los movimientos sociales de su época había una relación: «La vida nacional llega indudablemente a una etapa interesantísima. Se diría que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico. Teatro incaico. Música incaica. Y para que nada falte nos ha sobrevenido una revolución incaica».

En 1918 Mariátegui hace su único viaje al interior del país: va a Huancayo, en el valle de Mantaro. Su debilidad física le impide conocer, personalmente, su país. Pero en Europa, como vimos, siguió redescubriéndolo. En primer lugar, porque su actitud con relación a Europa no fue únicamente de deslumbramiento, sino que mantuvo su espíritu crítico. No se convirtió en un europeo. Aun antes de irse a Europa se ve, a través de los artículos de Juan Croniqueur, que la ilusión de su modernidad ya había desvanecido en su espíritu el desengaño por el progreso y la ilusión burguesa que no resiste a la guerra. Además, su llegada y permanencia en el viejo continente vinieron a confirmar esa imagen del absurdo, tanto allí como en el Perú, que le llegaba a través de noticias. Más que eso, las lecturas críticas de Henry Barbusse, Romain Rolland y Marcel Proust alimentarán esta visión.

Todo eso llevaba, al mismo tiempo, al descubrimiento de un mundo crepuscular, el ocaso y la hora final, y su mundo de origen, tan singularmente diferente, donde todo estaba por hacerse. Además, como se ha mencionado, de su contacto con el superrealismo resultó la correlación que establece con este movimiento, en que la espontaneidad creativa y la imaginación le aproximaban a América, donde el sentimiento imperaría sobre la razón.

Por lo tanto, a partir de esta perspectiva, podemos entender el papel que el marxismo desempeña en esta articulación, y sobre todo, el carácter de este marxismo, resultante de la relación necesaria y tantas veces antagónica entre él y la tradición nacional, condición a su vez inevitable de la entrada de las naciones periféricas en la modernidad capitalista occidental. Fue este sentimiento nativo el que Mariátegui se esforzó por incorporar a su proyecto revolucionario. A partir de este momento, procuró informarse detalladamente sobre el mundo andino, por medio de intelectuales como Emilio Romero, Luis Valcárcel, Julio Tello y Castro Pozo, entre otros.

¿Cómo caracterizar el interés de Mariátegui por el imperio incaico? En primer lugar, este interés, destinado a recuperar la tradición, se presentaba como una necesidad impuesta por las tareas del presente: «una tradición no está viva sino en cuanto se continúa y se agranda, en cuanto es presente y futuro tanto como pasado». En segundo lugar, porque la sociedad incaica podía ser un tema contemporáneo: la conquista había interrumpido sin destruir, a pesar de todo, ciertos trazos colectivistas heredados de las antiguas comunidades incaicas, los *ayllus*. Así, esta permanencia solo podría ser explicada por la determinación de los campesinos en mantenerse aferrados a una tradición hecha de relaciones sociales y cultura. Para Mariátegui, los indígenas, a los cuales denominaba campesinos, podrían asumir las ideas socialistas y conjugarlas a sus aspiraciones mesiánicas justamente porque habían sido capaces de mantener y preservar ese antiguo colectivismo andino. Así, de modo paradójico, en el retraso de la sociedad peruana Mariátegui encontraba un camino para la modernidad, que era justamente, y al mismo tiempo, la justificación para la propuesta socialista en Perú.

En su opinión, no había ninguna posibilidad de éxito para el marxismo en el Perú que no pasase por la cultura andina. Y en esto se distanció tanto de los apristas como de los comunistas ortodoxos. La cuestión no era hacer avanzar el capitalismo para acirrar las contradicciones en los mismos moldes europeos sino buscar un camino propio: sin los campesinos no era posible la revolución. De hecho, de ahí resulta la conclusión más importante del comunismo agrario: la ruptura con esa imagen de una historia universal, impuesta por los europeos, tanto capitalistas como comunistas, a todos los países atrasados, tanto en la versión de Engels como después en la de Stalin. Este sería el esquema clásico ortodoxo que, a partir del comunismo primitivo, pasaba por el esclavismo, por el feudalismo y, finalmente, llegaba al capitalismo con las revoluciones burguesas para ser superado por el socialismo. Esta ruptura se

revelaba a medida que, en el auge del siglo XVI, la economía incaica era regida por reglas iguales a las del comunismo agrario. En el Perú no había ocurrido una etapa esclavista como en Grecia y en Roma, y mientras en Europa dominaba el feudalismo (del siglo VIII al XII, aproximadamente), en el Perú formas diferentes emergían bajo el dominio de las etnias que habitaban el territorio peruano. Posteriormente, la conquista no consiguió incorporarlos plenamente a Europa porque pasaron a coexistir con el capitalismo en desarrollo, la esclavitud en las haciendas, además del colectivismo agrario indígena en las comunidades campesinas. Pese a la desmitificación que se hizo posteriormente de este comunismo agrario, basado en las resonancias del imperio incaico y sostenido por Mariátegui, esta exageración, por así decir, fue imprescindible en la formulación de una vía propia para el socialismo peruano e indoamericano, pensado a partir de las luchas en el campo, de la supervivencia del mesianismo andino y del colectivismo como forma de organización indígena. Todo eso llevó a una innovación del marxismo o, como el propio Mariátegui la denominó, a una *heterodoxia de la tradición*.

El encuentro con lo *andino* lo llevó también a revelar la importancia de la historia de un país en el que el pasado trae una dura carga de frustraciones, que se convierte, al mismo tiempo, en apoyo para la esperanza. En su opinión, debería haber un cuarto tomo de *El capital,* donde, unido al marxismo como expresión más alta del pensamiento crítico de la modernidad, estuviera también la tradición histórica de cada país. A la Internacional le disgustaron estas tesis que evocaban la polémica de Lenin con los populistas rusos: estos intelectuales del período de 1860-1880, viviendo en un país atrasado con gran población campesina, enfrentaron los mismos problemas que Mariátegui habría de enfrentar en otra época y en otro continente. En este sentido, como ya apunté, hay una profunda identidad entre las trayectorias de Mariátegui y Lukács que, aunque no pretenda desarrollar en este trabajo, valdría la pena al menos enunciar.[11]

El punto de partida del análisis de esta identidad no fue el medio, en el sentido vago o superficial, como dice Löwy, sino «el sector radicalizado de una categoría social determinada»: los intelectuales. Siguiendo los pasos de Löwy, no se trató de explicar el pensamiento de Mariátegui a partir de sus influencias sino de mostrar por qué en esta época específica tales influencias

[11] Estas ideas fueron desarrolladas a partir del bellísimo trabajo de Michael Löwy (1979).

fueron tan determinantes. Así, se trató de aprehender no el pensamiento en sí mismo, como alguna cosa acabada, sino el desarrollo de su radicalización anticapitalista que, como lo demuestra Löwy con relación a Lukács, pasó por varias metamorfosis. Hay en Mariátegui la misma evolución ideológica que de cierta manera los aproximó, como casos paradigmáticos y periféricos.

Entre varias aproximaciones, como también alejamientos, me pareció importante acentuar la cuestión de la *resistencia* a la amenaza de devaluación de las tradiciones humanistas, que después de la primera Gran Guerra se acentuó entre los intelectuales románticos, de una forma general. Para Lukács, este *traumatismo ético-cultural* encuentra expresión en su formulación de la teoría de la reedificación, exactamente la expresión de su radicalización anticapitalista. Para Mariátegui, esta radicalización se concentra en las razones y posibilidades de la revolución en un país de gran contingente indígena; en la fusión de las categorías de campesino e indio, así como en un intento de redefinición interminable del socialismo, porque en ella, exactamente en ella, estaba la posibilidad de rescatar la especificidad nacional. Por lo tanto, en ambos tenemos mediaciones de la misma naturaleza, es decir, ético-culturales y ético-políticas. Para ambos, la atracción inicial fue ideológica-teórica: «[...] el marxismo como sistema coherente, científico y revolucionario [...] la única teoría que explica y devela la verdadera causa de la reificación, de la dominación sofocante del cuantitativo, de la despersonalización de la vida, de la degradación de los valores, de la guerra, que no es otra cosa sino el capitalismo» (Löwy 1979: 9).

En ambos está presente la discusión sobre la «incapacidad orgánica de la burguesía de impulsar y dirigir un "1978" anti-absolutista» que, como dice Löwy, tiene profundas raíces socioeconómicas: lo que Lukács titula «alianza desigual entre los latifundistas feudales y el capitalismo en vías de desarrollo para la explotación común de los operarios y campesinos húngaros» (Löwy 1979: 67).

Ambos leyeron a los mismos autores, aunque Lukács haya tenido una experiencia académica y Mariátegui no. Estas influencias incluyen a Spengler, Sorel, Dostoievsky, Nietzsche, Bergson, entre otros. Sin embargo, para los objetivos de este trabajo, resalto la cuestión trágica ya mencionada que, en Lukács, por medio de la influencia de Simmel, asume el carácter metafísico,[12]

---

[12] Al respecto puede consultarse el trabajo «La metafísica de la tragedia», incluido en Lukács 1968.

mientras que en Mariátegui, como vimos, es una referencia simultánea a la tragedia de la guerra en Europa y la tragedia del redescubrimiento del país y del continente bajo la dominación imperialista.

Bajo estas reflexiones políticas está, en ambos, la profunda influencia de las cuestiones literarias y estéticas que, aunque perteneciesen al período de la juventud, o de la *edad de piedra,* permanecieron como telón de fondo durante toda la vida. Enfatizo, por lo tanto, esta cuestión de la visión trágica del mundo, que justamente da título a este capítulo y pretende ser la atmósfera de todo el trabajo.

Como he mencionado anteriormente, el marxismo para Mariátegui fue ante todo una actitud, un estilo de vida, una manera de encarar el mundo, profundamente asentada en su concepción de Revolución: «Más que una idea es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión». Además, a diferencia de Lukács, el marxismo de Mariátegui no se fijó en ninguna categoría de análisis, como la mercancía, o conciencia de clase, ni en cualquier disciplina como la economía política, en la dialéctica o en el materialismo histórico. Como dice Alberto Flores Galindo, frente a la necesidad de aclarar el pensamiento de Marx, aunque haya pasado por todos estos temas, para Mariátegui el mayor mérito de Marx consistía en haber descubierto el proletariado, es decir, al sujeto de la revolución.[13]

En este sentido, ¿qué fue realmente heterodoxo en su pensamiento, a los ojos de la ortodoxia marxista? Esta cuestión implicaría, quizás, una discusión sobre el marxismo occidental, que obviamente requeriría un aliento mucho mayor, así como más tiempo y espacio. Para una aproximación más superficial, basta asumir solo la perspectiva stalinista del pensamiento revolucionario. Fundamentalmente, el concepto mariateguista de *indio,* es decir, un ser apartado de la sociedad y que, al mismo tiempo, es la mayoría de la población de un país que se busca como nación, hace que se entienda este elemento como diferenciado étnica y culturalmente, con derecho a reivindicar el lugar de esta diferencia, tanto en la literatura como en la economía e, igualmente, como sujeto de la historia y de la revolución en su país.

Así, analizando su lugar en la economía, vio que el problema del indio estaba absolutamente relacionado al problema de la tierra y esta posición era resultado directo de la aplicación del marxismo al análisis de la problemática

[13] Especialmente en *Defensa al marxismo*.

peruana. Sin embargo tenía, también como orientación, las ideas de Manuel González Prada, sobre la base de las cuales elabora la tesis de una alianza entre todos los trabajadores manuales e intelectuales, propia del anarquismo. Con estas convicciones elabora la tesis *El problema de las razas en la América Latina,* llevada para el sexto congreso en Buenos Aires. Según esta tesis, el problema de las razas debería ser puesto como una cuestión económica, social y política, cuya solución estaba en la liquidación de la feudalidad, pues el problema indígena no era nada más que la explotación feudal de la población nativa en los latifundios.

Según Mariátegui, en su época se aceptaba normalmente que la raza indígena componía cuatro quintos de la población total porque se tomaba en cuenta la condición económica y social, es decir, todos los pobres eran *cholos*, mestizos o no, y esta mayoría trabajaba en la agricultura. Por otro lado, aun creyendo que la cuestión indígena no era racial, sostenía que el criterio de raza jugaba un papel crucial, porque en los países de gran población indígena raza y clase se encontraban enlazadas. Así, cualquier política revolucionaria debería tener en cuenta el hecho de que, si para el indio de cualquier etnia los enemigos son los *mistis* o los blancos, para el mestizo solamente la conciencia de clase es capaz de destruir tanto el prejuicio como la sumisión. Estas ideas fueron altamente criticadas. En primer lugar, los dirigentes del primer escalón de la Internacional pensaron que los camaradas peruanos estaban confundiendo el peso nacional de los indígenas en la constitución de la nación: si las peculiaridades eran tan determinantes, no podrían jamás ser niveladas por el factor clase. Por otro lado, si estas determinaciones eran tan fuertes, los indígenas tenían el derecho a la autodeterminación, es decir, podrían formar repúblicas quechua y aymara.

Por lo tanto, frente a un Perú multicultural y multilingüe, del cual el indígena sería una parte —aunque la mayoría no podría ser tomada como la totalidad—, la Internacional contrapuso una visión de lo nacional altamente simplificadora porque era uniforme, aunque para eso fuese necesario desmembrar al país y desconsiderar todo el proceso secular de mestizaje. Mariátegui tenía conciencia de la importancia del factor étnico, pero estaba, al mismo tiempo, consciente de su complejidad. Exactamente por tener esta claridad, su pensamiento avanzó en dos direcciones: reinventando al indio en otro nivel, mezcla de realidad y utopía; y proponiendo una igualdad entre todos, constituida sobre el factor clase.

La cuestión indígena, así como los demás problemas nacionales, tendría

como determinación la economía. En este sentido, la revolución socialista podría resolverlos aniquilando la feudalidad que afectaba no solo a los indígenas sino a todo el complejo contexto en que están envueltos tanto los dominados como los dominadores. Por estas razones, la cuestión del partido fue el motivo de la polémica que Mariátegui mantuvo tanto con el APRA como con la Internacional. En fin, se puede decir que congrega las varias disensiones y motivos de lucha.

Sería interesante recordar aquí que esta polémica resulta de su trayectoria o, como fue dicho, del proceso de radicalización anticapitalista que empieza a principios de 1919 con algún romanticismo, en el sentido atribuido por Michael Löwy, y va madurando paralelamente a la constitución de la Internacional Comunista. El congreso que funda la Internacional ocurrió entre el 2 y 6 de mayo de 1919. En esta época fueron fijadas las mencionadas veintiún condiciones, formuladas por el propio Lenin. El segundo congreso, de 1920, acentuó este radicalismo. Sin embargo, los fracasos en Alemania y en Polonia obligaron a una revisión de las estrategias, lo que caracterizará entonces al tercer congreso, realizado entre el 22 de junio y el 12 de julio de 1921. Ahí, se decidió sobre la importancia de *irse a las masas,* sustituyendo también el *asalto* por el *cerco prolongado* al capitalismo. Finalmente, tanto la sociedad burguesa como el capitalismo parecían más resistentes de lo que se pensaba. En esta ocasión surge también la tesis del *frente único proletario,* de alianzas necesarias con los demás frentes. Una orientación que se reconoce en el propio Mariátegui y en Haya de la Torre, aunque con compañeros distintos: en el caso de Haya con la burguesía, y en el de Mariátegui con los trabajadores y los campesinos.

El sexto congreso, de 1928, marcó un nuevo cambio de rumbo, pues impuso la táctica de la lucha de *clase contra clase,* la proletarización de los cuadros y la *depuración* de los militantes, todo en función de una esperada y eminente crisis del capitalismo. Esta era la orientación que dominaba la reunión de Buenos Aires, que rechazó las tesis de Mariátegui. Lo que estaba detrás era una concepción de partido donde no cabía más aquel trabajo que Mariátegui imaginaba desarrollar en el Perú, en el cual se unía la necesidad de construir una conciencia de clase con la lucha por un sindicalismo activo y cohesivo, aparentemente ajustada a las ideas de la Internacional. Así, no disociaba las tareas complementarias y paralelas de la organización sindical y del partido, pero en esta tarea, el sector de vanguardia estaba en las minas y no esencialmente en las fábricas. Estos trabajadores, los mineros, poseían

la doble condición de ser simultáneamente mineros y campesinos: en ellos, como dice Flores Galindo, se combinaba de manera especial lo moderno y lo occidental con las antiguas tradiciones andinas. Era en este frente que trabajaba Mariátegui cuando sufrió el doble golpe, el de Haya de la Torre y el de la Internacional.

Veamos esta situación con más detalle: los mineros no tenían ninguna experiencia sindical. Había una historia de motines y rebeliones, pero fue solo a partir del desastre de Morococha, en diciembre de 1928, que la organización sindical de los mineros tomó pulso. La intención era desarrollar un paciente trabajo de organización; se constituiría un organismo regional, el Sindicato de los Mineros y Fundidores del Centro, para después establecer una federación de mineros en el ámbito nacional. Con este objetivo, la movilización debía ser firme, sin interrupción y silenciosa. Pero, sobre todo, Mariátegui enfatizaba que las reivindicaciones deberían ser descubiertas cotidianamente en los locales de trabajo. Además, en este momento no había ninguna intención de derribar a Leguía, ni de tener cualquier relación con luchas más pequeñas. Lo importante, decía Mariátegui en 1929, es que los mineros y los trabajadores aprovechen la experiencia de su movimiento, que desarrollen y consoliden su organización.

Pues esta paciente y silenciosa organización del PSP, que fue todo su trabajo desde su regreso de Europa —realizado en las UPGP y en los encuentros con los trabajadores—, sufrió un gran golpe cuando Haya de la Torre, desde México, en enero de 1928, se lanzó a la Presidencia de la República por un partido creado justamente para eso, el Partido Nacional Libertador (PNL), contando con los cuadros que había conquistado desde los tiempos de *frente único antiimperialista* —en 1923—, con el cual el propio Mariátegui había simpatizado.

A Haya de la Torre fue atribuida la primera formulación de una ideología antiimperialista latinoamericana. En su primer libro, *Por la emancipación de América Latina,* de 1927, y que contenía escritos desde 1923, está condensada esta ideología, basada en la definición económica y clasista, latinoamericanista y unionista. Sin embargo, en los años subsecuentes, Haya fue desarrollando otras ideas, entre ellas la de que el socialismo era una etapa imposible en América Latina, y que, por eso, era necesario apresurar la revolución burguesa, para que de este modo pasase a existir realmente una burguesía y un proletariado. Luego llegaría la posibilidad de una verdadera lucha de clases y de una revolución, y era necesario entrar rápido y definitivamente

en la modernidad. Estas ideas surgieron en su segundo libro, *El antiimperialismo y el APRA*, redactado en 1928, del cual fueron conocidos solamente fragmentos dispersos hasta que se ordenó una edición definitiva en Chile, en 1936.

Para Mariátegui, por el contrario, el retraso solo sería superado a través del socialismo construido a partir de las propias condiciones sociales, culturales y económicas del país. A partir, en fin, de la realidad descubierta. El imperialismo debería ser combatido, pero sin alianzas, al menos que estas estuviesen comprometidas con el movimiento de masas. Para la Internacional, el imperialismo debería ser combatido, porque mantenía la dependencia y con ella el retraso que sostenía la feudalidad, hasta con posibles alianzas, pero solamente a partir de una concepción de proletariado donde los indígenas no podrían estar incluidos.

Sin embargo, el APRA, en esta segunda fase, presentaba la tesis de que el imperialismo era una etapa necesaria, a medida que introducía el capitalismo en los países atrasados, pero solo sería positivo si pudiese ser controlado por un Estado moderno, bajo la dirección de las clases productoras. En este sentido se podría decir que el socialismo de Mariátegui se encaminó hacia posiciones nacionalistas, pero era ciertamente consciente de que, sin visión internacionalista, este sentimiento podría llevar a posiciones conservadoras y reaccionarias. Como dice Alberto Flores Galindo, esta polémica también lo obligó a atenuar y a precisar mejor la articulación entre el socialismo y la nación, pero nunca se aferró a ninguno de ellos. Pendió unas veces más para uno y otras veces más para otro, pero no hubo nunca una ruptura entre lo nacional y el marxismo. En realidad, justamente porque no hubo esta ruptura Mariátegui no fue dominado por la Internacional en el momento en que el internacionalismo se introdujo en el movimiento comunista. Y fue también por esta razón que se mantuvo unido a la causa del proletariado peruano, en los moldes marxistas y leninistas, sin desvincularse de las tradiciones y condiciones nacionales.

Mariátegui admitía, como un buen marxista y leninista, la lucha armada, el conflicto revolucionario: nunca había pensado en la posibilidad de una transición pacífica para el socialismo. En fin, a partir de lo que él mismo escribió, podemos concluir que ninguna polémica lo sorprendió:

> La revolución no es una idílica apoteosis de ángeles del renacimiento, sino una tremenda y dolorosa batalla de una clase por crear un orden nuevo.

> Ninguna revolución, ni la del cristianismo, ni la de la Reforma, ni la de la burguesía, se ha cumplido sin tragedia. La revolución socialista, que mueve a los hombres al combate sin promesas ultraterrenas, que solicita de ellos una tremenda e incondicional entrega, no puede ser una excepción a esta inexorable ley de la historia. No se ha inventado aún la revolución anestésica, paradisíaca, y es indispensable afirmar que no será jamás posible, porque el hombre no alcanzará nunca la cima de su nueva creación, sino a través de un esfuerzo difícil y penoso, en que el dolor y la alegría se igualarán en intensidad. (*Repertorio Hebreo,* año I, n.ºs 3-4: 11-12)

Veamos algunas ideas que lo aproximarán más al *campo cultural,* que es nuestra preocupación fundamental, aunque tengamos conciencia de que estos campos solo pueden ser separados por razones de presentación.

Para Mariátegui el problema central, que se desarrolló a lo largo de su vida y a través de varios aspectos, fue el de encontrar una articulación entre socialismo e indigenismo. De cierta manera, se podría decir que los intelectuales periféricos tuvieron que enfrentar un doble desafío después de la Gran Guerra: dar una respuesta hacia fuera, es decir, a las presiones por la modernización, a las necesidades del capitalismo; y hacia dentro, combatir la desigualdad y la concentración de poder de las oligarquías y de los imperialistas. Ambas respuestas son, obviamente, mutuamente dependientes.

Esta articulación, a su vez, ponía en cuestión otras dualidades relacionadas entre sí: el internacionalismo y el nacionalismo, la costa y la sierra, el regionalismo y el centralismo, la tradición y la modernidad. En este sentido, el proyecto socialista de Mariátegui es una alternativa, basada en la razón histórica y no en la razón instrumental. Su obra es una crítica cruzada en sí misma, debido a una interpretación de la historia en que, por primera vez, están implicados aspectos tradicionales (indigenismo) y modernos (crítica marxista) (cf. Quijano 1988).

Contrariamente a lo que se pensaba en su época, Mariátegui creía que era posible reivindicar la tradición y transformarla en historia viva y no en pieza de museo. Esta tradición sería la incaica que, rescatada, se constituiría en un puente de unión entre el pasado y el futuro. Esta articulación solo fue posible en el Perú debido a las ideas socialistas que alentaron la analogía del comunismo incaico con el actual. En este sentido, este rescate une el sentido histórico y cultural al político: la supervivencia de la antigua comunidad indígena y la presencia de elementos del socialismo práctico en la agricultura y en la vida indígena funcionan como pieza clave para comprender la

articulación que el proyecto socialista moderno puede tener con la tradición nacional originaria, o con lo que sobrevivió de ella. Aunque contestado, fue su afirmación sobre la existencia de un *comunismo incaico,* sobre su débil permanencia, lo que se transformó en la base de una nacionalización del socialismo. Frente al proceso histórico peruano, cabría al socialismo modernizar la sociedad nacional realizando, incluso, algunas metas burguesas, pero dentro de un proceso que tiene sus orígenes en el pasado prehispánico y que presenta algunos rezagos en el mundo andino contemporáneo.

En el Perú, decía Mariátegui, no era posible separar socialismo de indigenismo, porque si el socialismo defiende los intereses de los trabajadores, en el Perú, como en otros países andinos, su inmensa mayoría es constituida por indios. Aunque ya no sea posible sostener la existencia de un comunismo incaico, el hecho es que Mariátegui formuló un modelo teórico cuya intención era, realmente, la de resolver algunas aporías de su época: comunismo-indigenismo, internacionalismo-nativismo y cosmopolitismo-nacionalismo. Se trataba de un modelo que permitiese dar a su proyecto político un carácter simultáneamente nacional y moderno; que permitiese superar y, al mismo tiempo, constituir la nación como totalidad —obra que ni el poderoso feudalismo ni la raquítica burguesía habían sido capaces de consolidar—. Se requería un modelo que, en fin, pudiese superar los obstáculos de la oposición entre tradición y modernidad, pero que también rompiese aquel indigenismo *duro,* que suponía la posibilidad de conservar al indígena puro, sin contaminaciones occidentales. Así, la propuesta de Mariátegui apuntaba a una modernidad que no se quería copia, ni siquiera de la situación socialista de su época, sino un desarrollo peculiar de diversas circunstancias sociales, históricas y culturales:

> Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional; pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial. El Perú es un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria. [...] Un pueblo con voluntad de renovación y de crecimiento no puede clausurarse. [...] Y si místicamente, gandhianamente, deseamos separarnos y desvincularnos de la «satánica civilización europea», como Gandhi la llama, debemos clausurar nuestros confines no solo a sus teorías sino también a sus máquinas para volver a las costumbres y a los ritos incaicos. («Lo nacional y lo exotico», en *Peruanicemos al Perú*)

Tomando estas referencias, se podría decir que la propuesta de Mariátegui parece extremadamente actual porque apunta a una posición completamente

antidogmática, en el sentido más amplio, enfrentando cualquier posición rígida en lo que cabe a las formas de entrar en la referida modernidad. Por otro lado, su actualidad es indiscutible también con relación a las teorías de identidad más contemporáneas, en las cuales la identidad nacional no puede ser pensada como algo hecho, realizado, sino como un *hacerse* dentro del proceso histórico. En este sentido, fue precursor de la reflexión sobre la identidad nacional y nacionalismo en América Latina. Aún marcado por el socialismo, insistía en que el socialismo en América no fuese copia sino *creación heroica*: «No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco o copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo americano». Su actualidad, por lo tanto, puede ser pensada en función de su autonomía, tanto con relación a la problemática que condujo al socialismo realmente existente hacia la derrota, como con el proyecto neo y ultraliberal, como es, por ejemplo, el de Vargas Llosa.[14]

Esta aproximación a la cuestión de la identidad queda bastante clara en los *7 ensayos*, justamente en «El proceso de la literatura». En su periodicidad, que creía simplemente literaria, los tres grandes períodos (el colonial, el cosmopolita y el nacional) son resultantes de un proceso literario semejante al curso de la historia: fruto de los conflictos envueltos en un devenir en que diferentes corrientes se alternan en la posición hegemónica. El último período, cuyos primordios incluso estaría viviendo, estaba naturalmente abierto a disputas para la formulación final de un canon. En este sentido, lo *simplemente literario* de Mariátegui parece ambiguo, porque no es únicamente literario en la medida en que está unido a su tesis general en algunos puntos decisivos: porque existe en el proceso literario la misma condición de contradicción antagónica que se había dado, por ejemplo, entre el proceso colonial y el nacional, semejante a la que existiría entre el feudalismo y el socialismo, dentro del cual la situación del capitalismo no realizado equivaldría a la fase cosmopolita, que es simultáneamente antagónica y preparadora del surgimiento de la última fase, la nacional.

Aunque el autor diga que su trabajo no resulta de un análisis marxista o sociológico sino simplemente literario, es difícil no reconocer en él los fundamentos del materialismo dialéctico. De hecho, el cosmopolitismo, visto

---

[14] Me refiero aquí a su proyecto político para las elecciones de 1990.

desde este enfoque, supone algo así como un cúmulo del capital simbólico —con obvias inclinaciones internacionalistas— del cual surgiría la literatura nacional que reencaminaría estas energías en dirección y metas distintas e inéditas. De ahí resulta la percepción de Mariátegui de que entre el cosmopolitismo y la literatura nacional no habría una oposición antagónica, porque si hay una superación, hay una dependencia: la literatura nacional se alimentaría del cosmopolitismo. También, y esencialmente, resulta de ahí su idea de un indigenismo vanguardista o revolucionario: sería la versión literaria, aunque parcial, de la convergencia entre indigenismo y socialismo.

¿Qué lugar ocupó la literatura en el desarrollo intelectual de Mariátegui? ¿Cuál es el significado de su reflexión teórica sobre la literatura en el conjunto de su obra?

La diversidad de actividades que desempeñó Mariátegui a lo largo de su vida, es decir, el periodismo, la crítica literaria, la crítica artística en general y la crítica política, hace que la búsqueda de su unidad apunte, muchas veces, a enunciados que se refieren a más de una proposición. Por ejemplo, la literatura nacional significó, por un lado, una situación todavía en formación como resultado del proceso de construcción de la nacionalidad, y por otro, se refirió a un período concreto de la posible periodicidad de la literatura peruana. Además, está el aspecto metafórico frecuente que causa una cierta imprecisión, resultado, quizá, de su intención didáctica y del resquicio de las actividades periodísticas. Como comenta en una encuesta publicada en *Variedades* en 1926: «Escribo siempre a última hora, cuando debo mandar mis cuartillas a la imprenta. Este hábito es sin duda un residuo del diarismo».

Como último condicionante, es necesario recordar que para combatir el estilo que reinaba en la imprenta de su tiempo, es decir, el modernista grandilocuente y rebuscado, procuró simplificar al máximo sus exposiciones ahorrando muchas de las explicaciones que eran necesarias: «Me preocupa mucho el orden de la exposición. Me preocupa más todavía la expresión de las ideas y las cosas en fórmulas concisas y precisas. Detesto a ampulosidad. Expurgo mis cuartillas tanto como me lo permite el vicio de escribir a última hora».

A su vez, su crítica literaria resulta de la vocación de literato que lo acompañó desde la *edad de piedra,* como él mismo denominaba su juventud, hasta los tiempos de *Amauta,* dividiendo su obra en dos etapas, en la opinión de algunos críticos. En la primera predominan las notas sociales y literarias, los motivos religiosos, la crónica criminal, los deportes (la hípica),

los temas históricos y de costumbres. En la segunda, los artículos políticos y nacionales. La mayoría de sus críticos ven estas dos etapas como antagónicas, polarizadas. Sin embargo, sería más correcto tomar toda su obra como parte de un proceso de mayor alcance, aquel período entre las dos guerras en que el marxismo leninista llega a América Latina, con el consecuente desarrollo de una conciencia política generalizada entre la intelectualidad.

Una lectura más política de Mariátegui acentúa esta segunda subetapa, la del periódico *La Razón*. Sin embargo, una lectura más crítica de su lenguaje y su retórica podrá revelar que todavía era, en esta fase, más metafórico que conceptual. En *Voces* no aparecen proposiciones ni declaraciones de principios: el literato todavía es hegemónico en relación con el político. En 1923, su regreso todavía revela el peso de la literatura, lo que demuestra la importancia que tuvo en su trayecto europeo. Se refiere, en primer lugar, al contacto que tuvo con algunos escritores, y empieza a publicar una especie de boletín de reseñas, *Libros y revistas,* donde predominaban noticias literarias, científicas, artísticas y bibliográficas. Hasta 1925 pensaba en crear una revista. Pero, junto a este aspecto va a surgir, a partir de esta época, el sentido de una *misión aclaradora* por medio del periodismo:

> En el Perú falta, por desgracia, una prensa docente que siga con atención, con inteligencia y con filiación ideológica el desarrollo de esta gran crisis [...]. La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental.

A partir de ahí, el Mariátegui periodista inicia una actividad informativa mediante tres canales: las conferencias en las universidades populares, los artículos que escribe para la imprenta limeña en general y el libro que publica en 1925, que reúne los artículos de 1923 y 1924, *La escena contemporánea*.

Como vimos, empieza a volverse cada vez más al estudio de la realidad peruana a través del marxismo, lo que le sirvió, con los mismos puntos de referencia básicos, para el estudio de la literatura peruana.

Finalmente, parece necesario indagar acerca de la razón de esta intensa *revitalización* mariateguiana en el Perú de hoy. ¿Cuál es el sentido de su obra en el mundo intelectual actual? Son muchos los comentaristas de la obra de Mariátegui, analizada desde todos los puntos de vista y en función de una obra rica y variada. Pero, para concluir esta parte, me gustaría resaltar solamente algunos aspectos en los que su influencia tendrá gran relevancia y

que creara, incluso, una corriente interpretativa extremadamente expresiva unida a posiciones de izquierda.

Antes de las consideraciones que serán desarrolladas, es importante tener en cuenta el hecho de que la conformación étnica y cultural de los años ochenta difiere notablemente de aquella observada por Mariátegui en los años veinte. En fin, ¿cuál es el peso del factor étnico en aquellos tiempos, comparados con la actualidad? En primer lugar, en los años veinte los intelectuales operaban con la idea de una mayoría indígena y con un patrón étnico excluyente: la explotación, el aislamiento, la desvinculación económica y comercial, la reclusión indígena en el mundo andino. Por otro lado, descubrieron este mundo andino, con su carácter comunitario, su organización, su capacidad de supervivencia, etc., y entonces transformaron la comunidad indígena en un protoplasma del socialismo. Sin embargo, esta situación cambió profundamente a partir de los años cuarenta y cincuenta, con el desarrollo urbano e industrial. Este desarrollo empezó a producir un nuevo patrón de integración fragmentada y dependiente del campesinado indígena andino, principalmente debido al fracaso de la reforma agraria velasquista que, a su vez, tuvo que enfrentar la escasez de tierras para la agricultura y la falta de apoyo financiero.

Como los incentivos eran prioritariamente destinados a la modernización urbana e industrial, en los años cincuenta se acentuó el dramático y masivo éxodo en dirección a las ciudades (Martínez 1980; Matos Mar 1978, 1988), hecho que ocasionó también un gran cambio cultural: de indígena a cholo, o como se dice, llevado a un proceso de *cholificación*.[15] Los *cholos,* o el emblema peyorativo del mestizaje —que ya eran así llamados desde los tiempos de Garcilaso—, pasan a representar, en realidad, los forjadores de la *informalidad,* de esta nueva economía que implicó la cultura urbana y nacional. En este profundo y silencioso movimiento humano, de forma extremadamente original, fueron uniendo lo que el Estado venía separando hacía siglos. Surge una nueva identidad nacional que no es más puramente indígena ni criolla: es esencialmente *chola,* o sea, compuesta de mestizos de indios. Pero existen otras etnias también, y una fuerte presencia negra. De esta manera, los grupos culturalmente indígenas hoy, son minoritarios en

[15] Sobre este proceso existen una infinidad de trabajos. Remito aquí a uno de ellos, que me impresionó sobremanera: el de José Guillermo Nugent, *El laberinto de la choledad* (1992).

los Andes y en el mundo rural, sin hablar de los pueblos de la floresta amazónica. De la misma manera los blancos y los criollos. Por lo tanto, según lo visto, no es posible pensar más en la solución del *problema nacional* como un acuerdo entre estos grupos sino en el reconocimiento de una nación peruana culturalmente chola que no es, como la andina, esencialmente agraria, sino crecientemente urbana, autorreguladora en sus estrategias productivas, de supervivencia en el sentido más amplio. Por ejemplo, en términos de estrategias de supervivencia, no se puede hablar más únicamente de los valores colectivos y distributivos sino de una combinación pragmática de intereses particulares y colectivos dependiente de las situaciones.[16]

Parafraseando el famoso libro de Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad* (1979), se podría decir que la identidad nacional peruana ya no se restringe a los términos referidos anteriormente, como si pudiese decidir por sí misma qué herencia sería más decisiva para optimizar los resultados. Ella existe como resultado de una nación culturalmente *chola,* en todos los sentidos: económico, político y cultural. La existencia de esta *choledad* en el ámbito del Estado todavía es problemática, a no ser que se tome la presencia de Fujimori en términos simbólicos y culturales como una representación de esta *cholificación,* especialmente si lo tomamos frente a su contraparte, es decir, frente a Vargas Llosa, explícito representante de las élites.

En este sentido, algunos autores argumentan a favor de un nuevo marco conceptual que, con relación al Estado, a la nación y a las clases, reformule lo de la generación de los años veinte, es decir, que consiga abarcar una nueva comprensión del carácter de dependencia, formulando estrategias para que el aparato productivo y el Estado no caigan bajo el control externo a partir de estas condiciones concretas, realmente existentes.

La problemática continúa siendo la misma: la formulación de las bases para la lucha por la autonomía o por el derecho de decidir el propio destino. Cuando el control económico externo se transfiere de las unidades empresariales al funcionamiento conjunto del aparato productivo, la antigua estrategia de nacionalización de las empresas e inversiones extranjeras directas se vuelve insuficiente. Se hace necesario nacionalizar el aparato productivo

---

[16] Remito nuevamente a los trabajos de Aníbal Quijano: el ya citado *Modernidad, identidad y utopía* (1988), donde el autor desarrolla una interesante discusión acerca de los conceptos de solidaridad y reciprocidad como soportes de la nacionalidad andina y de la propuesta para una reconstrucción nacional, y *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (1980).

como un todo, mediante la creación progresiva de un sector de producción local de bienes de capital, insumos y tecnología. Exactamente a partir de esta conciencia se formuló el proyecto socialista peruano de los años veinte y, por más sorprendente que pueda parecer, se justifica su reanudación en la actualidad. El argumento político de este nuevo enfoque, producto de una intelectualidad socialista resurgente, apunta a la necesidad de consolidación de la cultura indígena, a la necesidad de un horizonte ideológico que permita una utopía social en el Perú actual. De la misma manera, el argumento cultural se basa en la necesidad de un paradigma alternativo para enfrentar una crisis que, aparentemente, es constitutiva de la propia noción de identidad nacional.[17]

Así como la propia lectura que Mariátegui hizo del Perú de su época se encontraba abierta al futuro, para algunos sectores de la reflexión y la crítica contemporánea este pensamiento también es capaz de incorporar este nuevo protagonismo cultural y social de los sectores populares que luchan para instaurar un nuevo orden simbólico. De este modo, el peso de lo étnico puede haberse transformado, superando el dualismo simplista entre lo quechua y lo español, pero dentro de la tradición de la crítica nacional de izquierda, su pensamiento se coloca en un horizonte utópico de unidad, de posibilidad de una identidad nacional en su sentido más pleno.

Como dice Miguel Ángel Huamán (1992), la escritura crítica de la nacionalidad en Mariátegui indica una homología entre la escritura literaria y la política, que a su vez sería resultante de una praxis que buscaba unir los diferentes puntos de vista, superándolos en una síntesis en que tanto la cuestión doctrinaria como la realidad encontraban canal de expresión. De esta manera, tanto la conciencia literaria como la conciencia ideológica se iluminan mutuamente, porque lo que daría unidad a su obra sería su praxis, su proyecto político y narrativo luego de su regreso de Europa: una filiación realista y socialista de la cual no estaba ausente un componente imaginario, complementario y ampliador, o sea, su propia comprensión de un marxismo abierto. Se trata de un proyecto narrativo, por lo tanto, que tiene la intención de restituir a la literatura su papel activo en la vida y en la propuesta de transformación social. Por lo tanto, es su praxis la que unifica

[17] Por lo que se observa, aparentemente es más coherente acompañar esta construcción con una reflexión crítica que intentar imponer una unidad-totalidad que se presenta tan rápidamente.

una aparente heterodoxia, pues al unir literatura y política, integra dialécticamente la tradición marxista y esta alegada heterodoxia de un humanismo crítico en el que están presentes otras influencias, como Freud y Sorel.

Mariátegui, en realidad, creó una homología entre escritura literaria y escritura política, procurando sobrepasar la supuesta ruptura entre lo subjetivo y lo objetivo: en primer lugar, enfrentando y polemizando con el humanismo subjetivista y esteticista burgués de su época, y percibiendo, por ejemplo, la tensión entre la revolución y el decadentismo. Enseguida, vitaliza el humanismo marxista, en diálogo con diferentes enfoques y ejercitando la tolerancia, la libertad y la pluralidad, sin negar la convicción y la lucha por un ideal político explícito. Y, finalmente, apunta a la temática del mito como eje central de la verdadera comprensión de toda una época que, aunque determinada, sigue conteniendo, en su intimidad, la naturaleza de *misión revolucionaria*. La temática del mito, hecho presente tanto como emoción de modernidad —y en este sentido unido a la idea de revolución— como de potencialidad de la cultura indígena, conforma la articulación entre tradición y modernidad en el entendimiento de esta intelectualidad contemporánea.

La vida y obra de Mariátegui son, todavía hoy y tal vez más que nunca, testigos vivos de una agonía que significa mucho más que su sufrimiento físico y su muerte: es la ardua batalla emprendida por una fe, por un ideal profundo e incansable. Agonía, en este sentido es lo opuesto a muerte. Tiene, como dice Alberto Flores Galindo, el sentido atribuido por Unamuno: agonía como combate. El sentido de rebeldía contra el destino que, como busqué demostrar a través de innúmeras voces, tuvo Mariátegui tanto con relación a su propia vida, luchando contra su debilidad física, como con relación a su país y a su pueblo, luchando por su autodeterminación y realización de la libertad.

En fin, su mediación intelectual se coloca innegablemente como paradigmática. Y significativamente refuerza de manera inequívoca la continua reelaboración de la relación entre mito y utopía, ahora en un proceso más nítidamente político de lucha por la construcción definitiva de la *polis* democrática. Pero eso conlleva el mismo carácter trágico.

Capítulo V
Mediaciones políticas e intelectuales en la construcción de la nacionalidad. La cuestión étnica

Como vimos, hablar sobre mediaciones políticas e intelectuales en un país como el Perú implica tomarlas, fundamentalmente, con relación a la cuestión étnica y sus desdoblamientos, sea en los Andes, en la selva o en la costa. En este sentido, la antropología desarrolló un papel importante mediante la construcción y la discusión del indigenismo en su sentido más amplio.

Comprender estas representaciones significa, por lo tanto, evaluar el peso que el elemento étnico tuvo y tiene hasta hoy día en el pensamiento social, a pesar —o debido exactamente a ellas— de las profundas transformaciones producidas por la urbanización, la industrialización y por los movimientos migratorios inter e intrarregionales; pero también el peso que este elemento ha tenido, por ejemplo, en la definición de una doble ciudadanía, como en el caso de algunos grupos amazónicos, e incluso por su ausencia en la justificación para la acción de algunos grupos guerrilleros, especialmente Sendero Luminoso.

Para captar las formas de estas representaciones, a su vez, es necesario percibir cómo los intelectuales peruanos entendieron y entienden la problemática del carácter étnico, y volcarse sobre algunas de las cuestiones que hacen que existan muchas puertas para lo que se propone como el gran tema: comprender e interpretar la modernidad periférica peruana.

Uno de los textos de Carlos Franco (1985) es un ejemplo paradigmático de la reflexión de los años ochenta, cuando el esfuerzo se concentró fundamentalmente en las revisiones críticas. Como ya vimos, y el propio Franco aquí elabora, las discusiones sobre la nación y el Estado fueron objeto central de interés desde el comienzo de la República, proclamada en 1821. En realidad, dice él, está enraizada desde las primeras reflexiones sobre el impacto de la conquista, sobre la colonización de la sociedad andina y sobre el mestizaje de manera general. Habitó el alma y la mente de los

liberales de la independencia y llegó al cambio de siglo en el amago de los debates intelectuales del los 900; marcó el espacio del socialismo peruano en el mundo marxista durante los años veinte; pasó por los consensos y disensos de las generaciones del 1945 y 1960 y permaneció como marco en los análisis de los cambios provocados por el velazquismo a partir de los años setenta. Como dice Franco:

> [...] la permanencia de temáticas sociales en la conciencia histórica de un país solo es explicable por la naturaleza empíricamente problemática e intelectualmente desafiante de los procesos que refieren. Como los vínculos entre clases, nación y Estado se constituyeron en el Perú según un patrón histórico rebelde a su comprensión desde la perspectiva supuestamente normativa de los patrones históricos occidentales, necesariamente demandaron el desarrollo de un *pensamiento original* capaz de medirse con ellos. (1985: 1)

Pero ¿qué *pensamiento original* sería este?; y ¿cómo se desarrolló? El autor observa una estrecha relación entre este pensamiento y los cambios en la concepción de dependencia, desigualdad y heterogeneidad que las varias generaciones de intelectuales tuvieron, explícitamente, por lo menos a partir de los años veinte. Se detiene en los cambios que han sido diagnosticados en las formas de dependencia externa, en la percepción de la desigualdad socioeconómica y en la comprensión e interpretación de la heterogeneidad étnico-cultural. En este sentido, la generación de los años veinte[1] fue un marco indiscutible porque, como portadora de una autorreflexión moderna en el Perú, fue la primera en señalar la profunda interrelación entre los factores económicos, sociales y culturales.

El fenómeno del imperialismo, piedra de toque de estas discusiones, fue aprendido en las intrincadas transformaciones de la intervención extranjera en el país. Esta venía de la esfera del financiamiento y la circulación, a través del control relativo de las zonas importantes del intercambio con el exterior, para la inversión directa en las industrias de extracción, bajo la forma de enclave, es decir, sin establecer ninguna relación estructural con la incipiente economía capitalista del país. Sin embargo, aumentaba poderosamente la influencia de los intereses externos sobre el Estado y sus decisiones (Franco

[1] Principalmente Mariátegui, Haya de la Torre y Jorge Basadre, el famoso historiador, ampliamente citado por todos los intelectuales, cuyo libro de 1931, *Perú: problema y posibilidad* se vuelve un marco en el tratamiento de la historia de la dependencia del país.

1985: 2). En fin, el imperialismo no solo controlaba el comercio sino también la producción.

En este sentido, es posible comprender las estrategias políticas propuestas por esta generación de intelectuales: la nacionalización de las empresas extranjeras para acumular excedentes y financiar el desarrollo, la articulación de la producción de extracción con la industria naciente y la nacionalización del Estado, lo que permitiría la presencia de las clases productoras nacionales en su dirección.

En cuanto a la estructura social, fueron también los primeros en desarrollar una visión crítica de la sociedad, orientada por una perspectiva de cambio, de revolución, al punto que cualquier análisis que se hiciera no se podía abstener de encarar la estructura de clases; esta era, en última instancia, una reflexión sobre la desigualdad social: «[...] se preguntaron entonces tanto por las características específicas de la vertebración clasista de la sociedad de su época, como por el origen o la fuente de las desigualdades que ella revelaba» (Franco 1985: 5).

En relación con la cuestión étnica, con los vínculos entre los grupos y su peso en la conformación de la nación, hay que considerar el contexto en que las propuestas de Haya, Mariátegui, Uriel García, Valcárcel y los indigenistas cuzqueños surgieron y por qué cambiaron a lo largo de los más o menos cincuenta años que las separan de este trabajo de Franco. En primer lugar, exceptuando a Basadre y Uriel García, todos partían de la idea de una sociedad en que los indios constituían las tres cuartas partes de una nación dominada por el imperialismo, oligárquica y rural. En ella, el patrón étnico excluyente se traducía en explotación, en el aislamiento territorial, en la desvinculación económica y comercial, y en la reclusión étnica del mundo indígena en las alturas andinas. Como dice Carlos Franco: «[...] allí lo descubrieron los intelectuales de los 20, sorprendidos por el carácter comunitario de su organización, su capacidad de supervivencia histórica, su filosofía panteísta y su orientación colectivista» (1985: 10).

En el tema de la identidad andina, Valcárcel y el grupo serrano fueron más radicales y llegaron a proponer una especie de nacionalismo andino, enfatizando una pureza racial y, por lo tanto, un cierto racismo al revés, tomado de la intolerancia contra los mestizos y los criollos, indicando la posible invasión de las ciudades, especialmente Lima, con una multitud de indígenas *sierra abajo*. Llegaron a identificarse con las ideas del Comité Sudamericano de la Tercera Internacional, reclamando la constitución de un

Estado quechua y aymara, oponiéndose a las ideas de Mariátegui, Haya de la Torre, Basadre y Uriel García, que pensaban el país como una totalidad.

Por lo tanto, el carácter moderno de las reivindicaciones de los intelectuales citados anteriormente reside en la búsqueda de la solución de los obstáculos nacionales dentro del marco de un Estado redefinido «por una nueva alianza en el poder, la reforma agraria y la regionalización» (Franco 1985: 10). Por eso, Haya y Mariátegui definieron la problemática étnica a partir de la propiedad de la tierra, caracterizando al indígena como campesino. Con eso, dice Franco, resolvieron la necesidad ideológica de construir una sociedad económicamente heterogénea, socialmente desarticulada y étnicamente diversa, como una totalidad, dirigida a la comunidad indígena como forma embrionaria del socialismo, basándose en los estudios de Valcárcel sobre el imperio comunista de los incas, así como en los minuciosos trabajos de Castro Pozo, otro intelectual socialista, más tarde identificado como antropólogo.[2] Además, como ya vimos, tomaron al movimiento indígena como sujeto de una liberación revolucionaria.

Esta situación, descubierta o construida por la generación de los años veinte, fue grandemente alterada con el inicio del desarrollo urbano e industrial, entre los años cuarenta y cincuenta. Primero, cambia el carácter de la dependencia: el capital extranjero pasa a invertir directamente en la moderna industria urbana de transformación. A partir del gobierno del general Velasco Alvarado (1968-1975), cuando fue cancelada la modalidad de *enclave* y se dio inicio a la Reforma Agraria, no fue posible detener una crisis económica de profundas repercusiones y una doble dependencia, industrial y financiera (Castro Pozo 1973; 1979: 3).

Como destaca Franco, estos cambios se relacionaron con las profundas transformaciones del capital internacional, cuyo dominio pasa de las empresas de monopolio mineras, energéticas y agrarias a las corporaciones financieras. El desarrollo de las economías nacionales, a su vez, pasó de la orientación agrominera a la urbana e industrial en un modelo de *reprimarización* productiva y especulación financiera. No obstante, la inversión en la industria, tanto del capital nacional como del extranjero, por darse dentro de una economía descentrada, carente de un sector local productor de bienes de capital y de tecnología, generó una red de subordinaciones funcionales,

[2] Sus trabajos más conocidos son *Nuestra comunidad indígena* (1924) y *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936).

entre ellas el flujo continuo de insumos. La dependencia de estos flujos económicos vino a revelarse, incluso, tanto o más importante que la dependencia anterior, generada por la inversión directa y por la propiedad extranjera en el país. Esta situación se vio comprobada por la ineficacia de la política de nacionalización: «El aparato productivo nacional no estaría en condiciones de funcionar si complementariamente a ello no se construyera un sector local productor de maquinaria e insumos industriales y se operara una profunda revolución tecnológica» (Castro Pozo 1979: 4). Por lo tanto, la dependencia industrial, a diferencia de la agrominera, se instaló en la estructura del aparato productivo, lo que generó, a su vez, la financiera, cuya característica es darse a distancia, al controlar básicamente las decisiones políticas del Estado, por ser este el principal deudor en el endeudamiento externo, como también el orquestador de la economía nacional.

Cambios tan profundos nos revelan, automáticamente, las extraordinarias limitaciones de las estrategias de los años veinte: la nacionalización de las empresas extranjeras y la nacionalización política del Estado no son más condiciones suficientes para el desarrollo endógeno del país. Así, continúa Franco, la programación selectiva de las importaciones, la protección del mercado interno, la rearticulación de la agricultura con la industria sobre nuevas bases, la integración de la matriz insumo-producto a través de la creación de un sector local productor de maquinaria, sólido e interconectado con el sector local de consumo, la revolución tecnológica y productiva, la autosuficiencia alimenticia, en fin, todo se reveló más importante que la tradicional política de nacionalización de las empresas.

De la misma manera, la nacionalización política del Estado, mediante la inclusión de los diversos intereses nacionales en su dirección, continuaría siendo ineficiente. Esta ineficiencia no fue acompañada de una estrategia de autofinanciamiento para el desarrollo o de su direccionamiento hacia el interior o, en fin, de una descentralización de la estructura y funcionamiento del poder juntamente con un acuerdo económico y político de todos los Estados latinoamericanos. Sobre todo, las nacionalizaciones no pudieron romper la dependencia.

Por otro lado, aunque la reforma agraria, y otras más, haya reparado antiguas injusticias, no terminó con la desigualdad social, porque ya no se trtaba del control de la propiedad sino del control de los flujos que aseguran el funcionamiento del aparato productivo. Carlos Franco explica esta situación en términos comparativos: el desarrollo urbano e industrial en los países

centrales, por tratarse de sociedades autónomas con modos de producción homogéneos, mercados unificados, formaciones nacionales definidas con relativa uniformidad étnica, se inclinaron a expresar las desigualdades sociales en términos clasistas y bajo el principio de la propiedad. En las sociedades dependientes, con modos de producción heterogéneos, mercados segmentados, nacionalidades inconclusas y diversidad étnico-cultural, se constituyeron estructuras sociales distintas de la occidental.

Por lo tanto, las condiciones políticas y étnicas específicas en que sucedió el desarrollo urbano e industrial peruano determinaron una diferencia tecnológica y productiva, así como sociopolítica, entre la ciudad y el campo, que no se caracteriza por ser de naturaleza clasista sino de intercambio. Según él, la hegemonía urbana e industrial acentuó también notablemente la heterogeneidad interna del campo.

Por otro lado, la reforma agraria, aunque haya alterado la estructura de clase dentro del sector agrario, no cambió la dependencia global del campo con relación a la ciudad. Este mismo dominio, tomado como desprecio étnico, expuesto a la explotación económica desmedida y al centralismo político, vino a producir un gran éxodo rural de una fracción importante de la población campesina, especialmente en dirección a Lima: «En los caminos a Lima y las capitales departamentales más importantes, se fue produciendo una decisiva mutación cultural que concluyó convirtiendo a los indígenas en cholos» (Franco 1985: 11).

En realidad, este tema de las migraciones internas vino a constituirse en núcleo fundamental para la comprensión de la sociedad peruana actual: sin el vínculo ancestral con la tierra, con una escolaridad precaria, vinieron sierra abajo, como dice Franco, e inventaron nuevos oficios, aprendiendo los secretos de la ciudad con las radios de batería y el comercio marginal. Penetrando unas veces silenciosamente y otras violentamente, fueron los constructores del sorprendente proceso de urbanización sin industrialización que asoló el país entre los años cincuenta y setenta. Y en la continuidad, cuando la industria limeña se reveló incapaz de darles empleos, inventaron el autoempleo y las microempresas informales, fundaron una nueva economía, la informalidad, fenómeno indomable, y ocuparon las areneras que circundan Lima, construyendo sus casas sin techo.

Así, concluye Franco, la naturaleza tecnológica y sectorial de las diferencias económicas y sociales, producidas por el proceso urbano e industrial de desarrollo, obligó a una reflexión sobre las estrategias para el cambio: no

pueden centrarse exclusivamente en las relaciones de propiedad sino en la redistribución progresivamente igualitaria del capital (tecnológico), cambiando los términos de la relación entre los sectores socioeconómicos, inversiones en los sectores rural-andino, rural-moderno e informal-urbano. Del mismo modo, una nueva concepción de financiamiento habría de constituirse en la transferencia, hecha por el Estado, de los ahorros internos del sector urbano y moderno a favor de los demás, los subordinados.

Esta fue la agenda de los años ochenta en comparación a la de los años veinte. En este momento, las posibilidades de transformación de la sociedad involucraban ya un acuerdo de intereses de las distintas organizaciones sociales, corporativas y políticas por medio de las cuales se expresaban los sectores socioeconómicos, a medida que el carácter especulativo de la economía perjudicaba no solo a los sectores subordinados sino también al desarrollo del sector urbano-industrial.

Pero la lucha política ya no podría ser bajo los términos de un partidismo de la clase trabajadora, o de un frente único de las clases explotadas. Fatalmente, estas clases dejarían afuera los intereses de los nuevos contingentes y operarían bajo el modo de reproducción simple, en la ciudad y en el campo —mucho más castigados por la crisis, según Franco—, que la clase obrera urbana y sindicalizada, y las clases medias y los grupos de empresarios nacionales, de acuerdo con la estrategia de Mariátegui y Haya de los años veinte. Lo que no significaba, aclara Franco, que en los años ochenta este *acuerdo* haya sido más fácil de alcanzar.

El proceso de constitución de nuevos intereses, de modo tan diversificado y dentro de un contexto de una cultura de masas, continuó exigiendio más que nunca un movimiento nacional extenso, masivo y unificado. En términos étnicos y culturales, la situación puesta por los años ochenta demandaba una redefinición de los sujetos políticos de la transformación.

Los cambios referidos a la conformación étnica y cultural expresaban un vigoroso desarrollo de una nación peruana, culturalmente *chola* y distinta, por lo tanto, ya sea de los grupos indígenas como de los tradicionales criollos. No obstante, en la opinión de Franco, la sociedad peruana de los años ochenta seguía siendo pluricultural, a la vista de la existencia de diversas etnias indígenas, en la selva y en los Andes, además de los variados grupos criollos y mestizos provenientes de otras inmigraciones europeas y asiáticas, que no debilitaban, por otro lado, el evidente movimiento culturalmente homogeneizador en la nueva identidad nacional peruana, urbana e industrial.

En este texto, Franco anuncia la posibilidad histórica de que esta cultura chola finalmente esté nacionalizando el Estado, transformando la nación en poder, cerrando el último ciclo histórico peruano, iniciado en los años cincuenta y concluyendo la tarea de constitución del Estado nacional, iniciada por Velasco en los años setenta.

Uno de los antropólogos que más se ha dedicado a aclarar la complejidad de la cuestión étnica, en sus más variados desdoblamientos, ha sido Carlos Iván Degregori, antiguo profesor de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, actualmente profesor de la San Marcos e investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). En un trabajo publicado en 1993, Degregori considera los años ochenta como marco para la mayoría de los trabajos actuales, aquellos que presentan un panorama general de crisis para los países andinos. Pero, mientras en Bolivia y en Ecuador los importantes movimientos sociales se autodefinieron como étnicos,[3] en Perú, Sendero Luminoso avanzó como un partido hiperclasista, en cuyos manifiestos no hay ninguna mención respecto de los graves problemas étnicos del país.

¿Habría dejado el factor étnico de jugar allí un papel importante? Degregori sostiene que la dimensión étnica continúa presente en la estratificación, en los movimientos sociales, en la vida política y en las representaciones culturales del país, pero a diferencia de otros países centrales andinos, constituye solamente uno de los múltiples niveles de identidad para la mayoría de los peruanos, y no necesariamente el principal. Para explicar esta afirmación, recurre a los dos paradigmas más conocidos en el enfoque de la cuestión del carácter étnico: Clifford Geertz en *La interpretación de las culturas* (1973), donde lo étnico es pensado como *primordial,* como vínculo que surge a partir de aspectos dados o como poder coercitivo absoluto e inefable; y Fredrik Barth (1976) con su enfoque *situacional*: ¿quién es y quién no es patán?

Para el enfoque situacional, la identidad grupal se presenta como una frontera móvil, trazada de acuerdo a las circunstancias. Estas fronteras o

---

[3] El autor cita, por ejemplo, el CONAIE (Confederación Nacional Indígena del Ecuador), que en 1990 llegó a organizar una huelga nacional; en Bolivia, desde la década de los setenta aparecieron grupos como el Movimiento Revolucionario Tupac Katari, cuyas varias vertientes no tuvieron éxito político, pero influenciaron crecientemente a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En la década de los ochenta, nos cuenta, se multiplicaron los sectores que se autodefinían como *pueblos originarios*, especialmente los aymaras. En 1990, varios grupos étnicos del oriente boliviano, pertenecientes a la Coordinadora de los Pueblos Indígenas del Beni (CPIBP) realizaron una marcha por el territorio y la dignidad hasta La Paz.

límites del grupo van a depender de cómo los individuos se definen y son definidos por los demás: porque cuando son poderosos y controlan los recursos económicos, encuentran innumerables formas de excluir a los restantes; porque al estar alienados del poder, han de sentirse estigmatizados y su identidad pasa a ser un problema para el grupo. En las sociedades más complejas, dice Degregori, es provechoso ver cómo estos aspectos operan dentro de una misma sociedad relacionando el concepto de carácter étnico con el de clase y, en algunos casos, con el de raza.

Además, para definir un grupo étnico sería necesario tener en cuenta la dimensión subjetiva a través de la cual una población dada se percibe como etnia y evalúa las condiciones objetivas en términos de intereses comunes y posibilidades para obtener recursos.

En el Perú, agrega el autor, al tratarse la cuestión étnica, especialmente la identidad indígena andina, quechua, aymara o de grupos amazónicos, se ha enfatizado lo primordial, lo que ha resultado en el mismo problema denominado por Edward Said como *orientalismo:* la noción de identidad está pensada como milenaria, telúrica, inmutable, congelada en el tiempo y en el espacio. Su propuesta, por lo tanto, consiste en buscar aprehender el carácter étnico en sus transformaciones a lo largo del tiempo, como identidades *fluidas* que se construyen y se reconstruyen, se ostentan o se esconden, de acuerdo a las circunstancias históricas. Estos son, por lo tanto, los parámetros a través de los cuales Degregori analiza la cuestión étnica en el Perú, juntamente con su esbozo histórico.

En el momento de la invasión del Tawantinsuyo, el imperio estaba habitado por una gran variedad de etnias, con diferentes culturas y lenguas. A partir de 1532 se inician dos procesos contrapuestos. Por un lado, la construcción del indio como término genérico y homogeneizador, así como la utilización de la lengua quechua como lengua general para la cristianización, la extirpación de las idolatrías, las reducciones del virrey Toledo para controlar mejor a las poblaciones sometidas, la catástrofe demográfica, todo aquello, en fin, que sirvió para debilitar las antiguas formas organizativas y culturales, así como las particularidades rituales y lingüísticas. Por otro lado, había que reforzar las líneas divisorias entre europeos e indios, atribuyendo a estos últimos, sobre todo, el carácter de tributarios y obligados a la *mita,* es decir, al traslado para trabajar en otras regiones como forma de impedir las fugas que terminaban creando legiones de forasteros y confundían aún más las fronteras necesarias entre estos dos mundos.

No obstante, pese a esta rigurosa división en dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles, en los intersticios iban proliferando los forasteros y los mestizos, los que aumentaban, como dice Degregori, el catálogo de las castas. Pero ni siquiera la república de los indios llegó a ser un todo homogéneo: aunque la élite imperial haya sido destruida entre 1532 y 1570, la sustituyeron las elites regionales y locales. Los *curacas* o jefes indígenas, muchas veces biológicamente mestizos y mucho más identificados con los españoles, conservaron un conjunto de privilegios y sirvieron de elementos de unión entre las dos repúblicas. No obstante, durante el siglo XVIII, un conjunto de factores favoreció la aparición de un movimiento nacional indio: la lectura de los *Los comentarios reales de los incas,* del Inca Garcilaso de la Vega, por parte de un sector culto de los curacas, contribuyó a la elaboración de mitos como el de Inkarri (Inka-Rey), como un recuerdo idealizado del Tawantinsuyo y como forma de reinventar tradiciones y rescatar símbolos, reelaborando las genealogías de curacas, retrocediendo hasta el siglo XVI.

Según Degregori, un siglo y medio antes de las revoluciones nacionales del Tercer Mundo, los curacas consiguieron imaginar una comunidad e identidad comunes donde antes de la conquista existía una pluralidad de reinos y etnias. Todo este movimiento *imaginativo* culminó en grandes rebeliones, como las de Túpac Amaru II y Túpac Katari, en 1780, cuya derrota final fue fatal para la nobleza indígena superviviente que, al final, durante todo este período, tuvo un papel importante en la creación de identidades étnicas y nacionales (a medida que soñaban una nación indígena), así como en la reinvención de tradiciones y en la construcción de proyectos de libertad. A la larga, por culpa de los rebeldes fue prohibido hablar el quechua, se anularon todos los privilegios de los curacas, como montar a caballo y usar símbolos que los identificaban con su pasado prehispánico y, consecuentemente, con las poblaciones indígenas existentes en la época.

Con la proclamación de la república, en 1821, y aun con todas las leyes liberales y las intenciones de San Martín, no se construyó una nación donde todos serían considerados *hijos y ciudadanos del Perú* y no más llamados indios o nativos sino *peruanos*. Por el contrario, la gran propiedad se expandió por medio de la usurpación de tierras indígenas y del tributo indígena, que duró hasta 1854, consolidándose el gamonalismo como sistema de dominación local y administración étnica, que perduró intacto hasta la Reforma Agraria de Velasco.

Durante la República, el apogeo del gamonalismo significó, también, el ápice del proceso de destrucción de las élites curacas, que durante el siglo XIX prácticamente dejaron de existir. El lugar y el papel de intermediarios, anteriormente ejercido por los curacas —que al final formaban una élite endógena—, fueron ocupados por los *mistis,* asociados a los poderes locales de los gamonales. Ellos, aun teniendo alto grado de rasgos amerindios o siendo culturalmente indígenas, formaron un sector de intermedios exógenos y controlaron las pequeñas comunidades que, a lo largo de la República, se fueron consolidando como resultantes de las antiguas reducciones toledanas.

Así, dice Degregori, comenzó un movimiento de *retorno a la semilla:* de los ayllus al imperio, y después, de vuelta a las pequeñas propiedades comunitarias que sobrevivieron, cada vez más limitadas por el latifundio en expansión. Los que sobrevivieron se fueron volviendo cada vez más extranjeros en su propia tierra. Pero esta situación no era estática. Como dice Degregori, el Perú contemporáneo resulta de las profundas modificaciones que comenzaron a producirse bajo esta superficie aparentemente inmutable.

La expansión del mercado y la modernización del Estado fueron volviendo las fronteras interétnicas cada vez más porosas, y cuanto más porosas y más fluidas las identidades, más los escalones inferiores de la pirámide étnica comenzaron a esfumarse ante los ojos del observador: *nadie quiere ser indio*. En primer lugar, dice el autor, porque a lo largo del siglo XIX ser indio se fue igualando cada vez más a la de ser campesino pobre, a ser siervo. Y cuando las poblaciones quechuas y aymaras se organizaron para luchar, sus esfuerzos fueron primordialmente en busca de la recuperación de las tierras usurpadas, así como la educación, entendida como: «[...] castellanización y aprendizaje de los elementos básicos de la "cultura nacional" con el objetivo de apropiarse de uno de los instrumentos más conspicuos de dominación de los criollos y mestizos, y así quebrar el monopolio de intermediación que tenían los mistis». Por lo tanto, terminar con la esclavitud implicaba derribar las fronteras interétnicas que eran mantenidas por el gamonalismo.

Por otra parte, teniendo en vista sus propios intereses, el Estado también comenzó a admitir y a estimular a estos siervos en rebeldía a que dejasen de considerarse indios: en 1920 se dio reconocimiento legal a las comunidades indígenas y, aunque este haya sido un rótulo étnico y en verdad formase parte de una legislación *tutelar,* este reconocimiento fue un canal que se utilizó no tanto para atender demandas étnico-culturales sino campesinas.

En los años cuarenta, la integración nacional como objetivo del Estado quedó más explícita: se creó el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, de poca repercusión, pero que expresó el paso, no siempre claro y unilineal, de una dominación excluyente a otra, embrionariamente hegemónica.

Entre 1958 y 1964 sucedieron importantes movimientos campesinos que, sin derramamiento de sangre, reconquistaron millares de hectáreas para las comunidades indígenas. El estado no defendió la gran propiedad y todo este movimiento culminó con la Reforma Agraria en 1969, ejecutada por el gobierno de Velasco Alvarado, durante el período de 1968 a 1975.

También forma parte de este proceso el cambio de nombre de las comunidades indígenas, que pasaron a denominarse *comunidades campesinas*, así como el derecho al voto para los analfabetos (a raíz de la Constitución de 1979). Todo eso, dice Degregori, no fue el fin de la discriminación étnica y racial, pero lo fue formalmente cuando se llegó más cerca del ideal de San Martín: «[...] ahora en adelante los aborígenes no deberán ser llamados indios o nativos; ellos son hijos y ciudadanos del Perú y serán conocidos como peruanos».

Sin duda, el gobierno de Alvarado significó un gesto a favor del pluralismo cultural, en la medida en que reconoció la existencia de estas poblaciones, pero por otro lado, la integración nacional no dejó de implicar un *blanqueamiento* cultural de esta diversidad a favor de la cultura occidental en su variante criolla.

Pero hay, en la opinión de Degregori, otra justificación para que en el Perú (casi) nadie quiera ser indio: cuando estas poblaciones adquirieron algunas condiciones de ser, finalmente, peruanos, sin abrir mano de la pluriculturalidad, los sectores entre los quechuas y aymaras capaces de imaginarse como comunidades étnicas, debido a la influencia del marxismo, prefirieron imaginarse sobre bases clasistas. Según el autor, la expansión del mercado y de los medios de comunicación, el crecimiento de las organizaciones campesinas, la recuperación de las tierras y las grandes migraciones, condujeron a nuevas complejidades y diferenciaciones internas. De tal manera que, en las últimas décadas, estas poblaciones dejaron de ser solamente siervos o campesinos pobres, y dieron origen a dos nuevas camadas de origen quechua y aymara, que a veces se superponen, capaces de elaborar proyectos e *imaginar* comunidades:

- los dirigentes de sindicatos y federaciones que proliferaron en los años sesenta y setenta en cuyo auge nació la Confederación Campesina del Perú (CCP) y la Confederación Nacional Agraria (CNA);
- hijos y nietos escolarizados de estos indígenas, que desde estas décadas en adelante, comenzaron a pasar a la escuela primaria y llegar a la secundaria e incluso a la universidad.

Como explica Degregori, los dirigentes campesinos pasaron a encontrarse con los pequeños partidos de izquierda que llegaban al campo, y los jóvenes de secundaria tuvieron contacto con un magisterio politizado que, en la década del setenta, era parte del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Peruana (SUTEP) y que difunde, entre los estudiantes, la *idea crítica,* una concepción radical y autoritaria de la sociedad peruana, en la cual las contradicciones clasistas ocupan un lugar central. En las universidades estatales va a suceder *la revolución de los manuales,* la difusión del marxismo en una versión simplista y dogmática que sigue las publicaciones sobre el materialismo histórico y dialéctico aprobadas por la Academia de Ciencias de Rusia.[4]

Después de la caída de Velasco se desencadena una grave crisis económica, que coincidió con el desarrollo de los movimientos sociales más importantes de la historia contemporánea del Perú, las reivindicaciones clasistas y regionales: huelgas regionales, recuperación de tierras, huelgas sindicales y de profesores que culminan en 1977-78. Se trata de las únicas huelgas realmente nacionales de la historia peruana. Todas estas movilizaciones contribuyeron decisivamente a la transición democrática de 1978-80, con la elección de Fernando Belaunde.

En este momento, cuando el paradigma de la integración nacional mostraba sus límites, y por lo tanto se podían abrir espacios para imaginar comunidades étnicas, ocurrió una alianza entre los sectores más organizados y radicalizados de los movimientos sociales con la izquierda marxista. La izquierda alcanzó una gran votación en el Trapecio Andino (Huancavelica,

[4] Degregori cita el caso de Ecuador en que, a diferencia del Perú, las campañas de alfabetización en gran escala se dan en una fase de debilidad de la izquierda marxista, justamente en un momento en que comenzaban a surgir los movimientos étnicos. En este caso, la apropiación de este elemento de denominación que fue la educación formal sirvió para reforzar la identidad étnica: una de las reivindicaciones fue la educación bilingüe.

Ayacucho, Apurímac, Cuzco y Puno) y en los sectores más andinos de Lima. No obstante, dice Degregori, esto no significó que el elemento étnico haya desaparecido o que se hayan cumplido los objetivos del *blanqueamiento* o aculturación. En su opinión, más allá del discurso clasista, esta votación expresó un elemento étnico, considerando el origen andino de dos de los candidatos elegidos: Hugo Blanco, ex líder revolucionario —electo en 1978— y cholo del Cuzco, y Alfonso Barrantes —electo en 1980—, de origen mestizo y serrano.

En 1989, con la izquierda dividida, los electores se inclinaron por Alberto Fujimori, incluso más votado en el Trapecio Andino, en una campaña de expresivo componente étnico: en el segundo turno, cuando se exasperaron los comentarios racistas, Fujimori responde a algunos dirigentes del FREDEMO que el *chinito* y los *cholitos* derrotarían a los *blanquitos*.

En el último punto de este artículo, Degregori busca superar la discusión estricta de una identidad étnica, como aquella que se pondría, desde el punto de vista de una identidad nacional, en función de lo que sería la construcción contemporánea de una *ciudadanía peruana,* fruto del cruce de clase, región y etnia. Simplificando, el tema se describiría de la siguiente manera: aunque el país sea hoy mayoritariamente urbano y las migraciones internas hayan jugado un papel importante en la redefinición de las identidades étnicas, este mismo proceso revela los límites de la culturalización así como del actual proceso de redefinición de identidades.

Según Degregori, el libro de Jürgen Golte y Norma Adams, *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas para la conquista de la gran Lima,* define claramente la primera etapa de este proceso. Considerando las tremendas dificultades de esta primera aproximación, lo que prevaleció en esta etapa fue la táctica del *disimulo,* el ocultamiento de las señales étnicas más visibles, es decir, la lengua y las vestimentas, para evitar el rechazo y la estigmatización. La superación de esta fase o estrategia sucede por dos factores. Primero, las redes de parentesco, tanto en la ciudad como en el campo, es decir, los inmigrantes, mediante redes de reciprocidad, van poniendo los pies en los centros urbanos sin perder totalmente sus referentes andinos y rurales (quechuas o aymaras). Segundo, la expansión de la economía mercantil hizo surgir un sector campesino cada vez más destacado de los demás, que, junto con los dirigentes sociales y los jóvenes más estudiados y educados, están crecientemente más vinculados a las ciudades que al campo, en un proceso en que más y más campesinos están dejando el campo. Este sector,

de élite entre las poblaciones indígenas campesinas, ya no imagina comunidades ni elabora proyectos, sino que reformula concretamente las conductas, las relaciones y las pautas culturales.

Este tipo de reformulación está definiéndose como un proceso complejo de reelaboración de una identidad en la cual estos grupos *dejan de ser indios… pero son unos aculturados.*[5]

Hoy, más de veinte años después de su primera formulación, el proceso de cholificación tiende a expandirse y, mediante la propaganda, indica la conformación de una cultura chola o *chicha,* aún con connotaciones peyorativas.

Para Degregori, hablar de una cultura chola no implica una posición no crítica de esta identidad que, aunque no sea *transitoria,* continúa pareciendo ambigua: persiste, por un lado, el rechazo a la identidad india, donde el estigma de siervo continúa aún muy próximo. Por otro lado, aun estando más próxima de la cultura popular criolla y mestiza, busca construir una identidad de *ciudadanos* peruanos, y en este sentido, en medio de la *peruanidad* oficial, aparece esta otra, en la encrucijada de las concepciones étnicas, clasistas y regionales. Un ejemplo importante de esta nueva peruanidad son los emigrantes de San Martín de Porres, estudiados por el mismo Degregori en 1986, cuyos habitantes no se definían de una sola manera sino como:

- pertenecientes a los sectores populares
- como provincianos en contraposición a los limeños
- como serranos en contraposición a los costeños

Así, según Degregori, en una primera etapa, los que parecían extranjeros en su propio país reclamaron su lugar en este mundo, por medio de la lucha por la tierra y las grandes migraciones.

Ahora, es el propio país el que se convirtió en terreno de disputa, y el autor, para ejemplificar, contrapone el caso de México y Perú: en el primero, el paradigma de integración nacional se consolidó al punto de que, cuando en los últimos años aparecieron movimientos indígenas, fueron tomados como minorías étnicas. En Perú, la debilidad de la integración hace que

[5] Degregori parafrasea a José María Arguedas cuyo discurso al recibir el Premio Inca Garcilaso de la Vega tiene el título de «No soy un aculturado».

estas mayorías andinas, populares y provincianas se vayan apropiando del concepto de *Perú,* otorgándole otros sentidos: una cierta reivindicación de ciudadanía transita todos los movimientos sociales. Irónicamente, hoy son los criollos los que más parecen extraños al país, como ocurrió, por ejemplo, con Vargas Llosa, al perder las elecciones presidenciales y asumir la ciudadanía española.

Degregori cierra este trabajo citando a Claus Offe, para quien en Europa Oriental la multiplicidad de identidades puede ser pensada como vía para superar los conflictos actuales. Huyendo de la *restricción étnica* como de una mera pluralidad de identidades, una cierta jerarquía entre ellas puede llevar a que la más inclusiva y universalista contenga y limite a las más particulares.

Quizás, dice Degregori, esta interacción de diferentes identidades —regionales, clasistas, étnicas— sea una mejor plataforma para conquistar derechos democráticos —incluyendo el pluralismo lingüístico y cultural— y para luchar contra la discriminación étnica y racial. Percibiendo esta situación en su transcurso, nos dice que es posible pensar en un futuro en que el estigma de la servidumbre desaparezca y que los sectores que hoy se definen como *cholos, provincianos* y aún *peruanos,* vengan a denominarse *indígenas* o de otra forma con que puedan exigir mayor pluralidad cultural, una educación bilingüe, el fin del racismo, etcétera. Pero, ciertamente, no lo harán a través de la condición de minorías étnicas confrontadas con un Estado o un país extraño. Se entiende por lo tanto que, según esta línea de reflexión, imaginar este Perú, hoy, parece mucho más cerca de la realidad que del proyecto que está siendo construido, cotidianamente, por las estrategias de supervivencia en la gran ciudad.

En un trabajo publicado en 1991, Degregori se lanza a la interpretación del resultado de las elecciones de 1990, y profundiza aquellas ideas sobre la cuestión étnica en el Perú de hoy como producto del cruce entre los determinantes de clase, región y etnia, lo que conduce a un perfeccionamiento de la noción de ciudadanía como *forma de comprender la sociedad peruana, hoy* (Degregori 1991). En este enfrentamiento electoral la insistencia en la conquista de la modernidad vino nuevamente a mostrar la encrucijada de dos mundos.

Para Mario Vargas Llosa este tema estuvo en el centro de su discurso político, y reveló la profunda diferencia entre el escritor de *La casa verde* y *La guerra del fin del mundo,* que supo tan bien interpretar el encuentro de dos mundos ininteligibles, y el político para quien este mundo, si poseía

cualquier fisura, esta no podría impedir el proyecto de un futuro *europeo.* Para él, no estaría mal que el Perú fuera una Suiza... moderna y en constante proceso plebiscitario.

Para Degregori, el Movimiento Libertad muestra los límites y contradicciones del proyecto de apariencia más renovadora de la derecha peruana, de este sector políticamente más volitivo, que es la primera generación criolla sin vínculo con los dueños de tierras tradicionales de la Reforma Agraria de los años sesenta. De la misma manera, articula un proyecto coherente para insertar al Perú en los circuitos capitalistas internacionales, buscando una alianza con los sectores populares y apelando a la nueva realidad de este mundo, es decir, al crecimiento de los microempresarios y del sector informal de la economía, sin abordar las verdaderas razones de este crecimiento: «tú también puedes ser empresario». Así, Vargas Llosa, como personificación del movimiento, no comprendió el aspecto étnico y cultural de estos sectores, es decir, la existencia de una auténtica modernidad popular peruana, endógena y no meramente imitativa; tampoco comprendió el papel que jugó su propia inserción en este nuevo mundo, motivo por el cual, al querer ser tan moderno, terminó como catalizador de los viejos reflejos estamentales, racistas y coloniales de la burguesía criolla.

El escritor Mario Vargas Llosa se lanzó a la presidencia de Perú en 1989, tras el movimiento y la campaña contra la estatización de los bancos privados, en agosto de 1987.

El hecho de haber considerado esta movilización tan importante (al punto de que a partir de ahí formuló toda su base ideológica, considerando al pueblo peruano, «bastante certero en su identificación del origen de los males del Perú [...] perfectamente preparado para una propuesta antiestatista [...] a favor de una privatización de la cultura») muestra su negativa a considerar los otros grandes movimientos sociales que transformaron la cara del país entre las décadas del cincuenta y el ochenta, ya mencionados. A la cabeza de los mentores intelectuales del Movimiento Libertad, las manifestaciones contra la estatización de los bancos privados fue una clara indicación de que el país, como un todo, estaría preparado para el neoliberalismo, definido en este momento por las clases medias altas. Y ello, en el momento de mayor beligerancia contra el Estado, que gritaba contra el totalitarismo en medio de la más irrestricta e incontrolada libertad. La crítica al Estado era perfectamente válida, con relación a la corrupción y a la ineficiencia, pero lo que realmente definía esta crítica era el hecho, no explícito, de que

se había vuelto demasiado grande y ausente, así como un tanto *cholo,* al pretender meter la mano en los bolsillos de los banqueros. Así, continúa Degregori, tomó de préstamo un cierto ánimo contestatario, que lo convirtió en una permanente polarización cuando, en verdad, ante la violencia y la crisis, lo que la población más quería era un acuerdo nacional. Pero Vargas Llosa, heroico, se resistía a cualquier acuerdo y exigía un mandato claro: más del cincuenta por ciento de los votos, en un ansia de pureza que, además de otras características, revela un autoritarismo y una incapacidad de reconocer al *otro,* negando sus posiciones, en una aproximación particularmente intelectualista y voluntaria de la política.

Paradójicamente, al mismo tiempo, Libertad se lanza en un tremendo *marketing* político, que transforma al ciudadano en un simple consumidor pasivo de productos políticos: la política como espectáculo. Se trata de la ausencia de un acuerdo, por un lado, y la espectacularidad de la política, por otro, ambas mostrándose excluyentes, vinculadas, en este sentido, al antiguo Estado oligárquico, que da a la población un lugar en la historia, pero no en la política. Sobre el Estado oligárquico, Julio Cotler (1969) ya había indicado su capacidad de integrar de forma segmentada los diferentes sectores sociales, atendiendo parcialmente a sus demandas, neutralizándolos políticamente.

¿Qué ocurre, pregunta Degregori, cuando es este segmento mayoritario el que exige integración? En su opinión, Libertad intentó neutralizarlo a cambio de su inserción en el mercado, pero su propuesta se chocó contra la tendencia mayoritaria y principal de los movimientos sociales de las últimas décadas: la incorporación ciudadana, pluriclasista y multiétnica. Imaginaron un país en el que las únicas diferencias serían entre ricos y pobres, subestimando tanto la política como la complejidad étnica y cultural del país. Y con esta visión unidimensional del país, saturaron la publicidad con su *marketing* político. Vargas Llosa, citando a Jorge Luis Borges, terminó componiendo su propia caricatura, de alguien que no fue capaz de reconocerse en su pueblo: «Uno no puede conocer su propio rostro, otros pueden ver tu rostro pero no tú mismo». Porque, fundamentalmente, el rostro del movimiento Libertad era el de un *hombre nuevo,* que tenía otro lenguaje, otro estilo de vida, otra cultura, y sobre todo, era de una *blancura* impecable.

Por ignorar de manera tan acentuada las diferencias étnicas y culturales, se terminaron exacerbando las contradicciones clasistas y étnicas, con una arrogancia de quien sabe y puede hacer, y sus correlatos: el desprecio y el

paternalismo. De esta manera, el liberalismo de Libertad se irguió contra los varios mercantilismos existentes en el país y fue, sin embargo, ciego a lo que Degregori denomina *mercantilismo de la piel*, «[ese] beneficio del que gozan aun hoy los criollos del Perú, donde todavía el hecho de ser blanco o de piel clara otorga una suerte de "renta diferencial", que se gana con sólo mostrar la cara» (Cotler 1969: 88). Terminó apareciendo una especie de inconsciente oligárquico, que desbordó el control de Vargas Llosa, a juzgar por la declaración de un portavoz del FREDEMO, el partido del movimiento, algunos días después de la primera ronda de las elecciones que anunciaba que, más allá de una constitución escrita, existía una constitución histórica que no aceptaría sino a un peruano de primera generación en la Presidencia de la República. En fin, su campaña terminó causando una ola de racismo, después de que Vargas Llosa fue considerado un peruano *por los cuatro costados,* fundamentalmente porque su idioma era *el castellano,* mientras el de Fujimori era el japonés y su madre no hablaba castellano.

Si, por un lado, se sucedieron muchos actos de violencia contra japoneses y chinos, por otro, en silencio, se generó el rechazo de la mayoría de la población, cuyas madres tampoco hablaban el castellano sino el quechua, entre otras lenguas existentes en el territorio peruano. La Iglesia Católica también entró en la campaña al evaluar la fuerte presencia de los evangélicos que apoyaba al otro candidato *chico,* el profeta Ezequiel Ataucusi Gamonal, patriarca de la Iglesia Israelí del Nuevo Pacto Universal, líder del Frente Popular Agrario del Perú (FREPAP), compuesto exclusivamente de emigrantes andinos, campesinos y, sobre todo, de quechuahablantes. Con el eslogan *Perú es católico*, se desarrollaron varias estrategias dentro de este *mercantilismo de la cruz:* aparecieron volantes insultando a la Virgen María, lo que bastó para que tal acto fuese atribuido a los *blasfemos de Cambio 90*, sin hablar de la transformación de Vargas Llosa, confeso agnóstico, en una especie de ser agónico, no creyente, por no haber podido aún encontrar un Dios muy elusivo.

Como ironiza Degregori, el «camino de Damasco» del escritor y candidato terminó colocando la misma imagen estereotipada de la relación entre Occidente y América, a juzgar por las palabras de Vargas Llosa:

> Por primera vez, que yo recuerde en la historia, [la iglesia católica] ha tenido que salir a defenderse de esas sectas [...] intolerantes que hacen de la campaña política una manera de promover unas convicciones de tipo religioso que

> trastornarían profundamente lo que es toda la tradición religiosa del Perú [y que] vienen montadas en el caballo del Ingeniero Alberto Fujimori [...]. No es posible que unas [creencias], y sobre todo minoritarias, quieran hacer de la política una manera de ganar espacio político y destronar a la que es la principal religión en toda la historia del Perú que comienza con la llegada de Occidente a América.

Por lo tanto, pese a todo este discurso sobre la modernización, nunca dejó de ser tradicionalista a medida que conservó un núcleo *duro,* la persistencia de la brecha étnica y cultural entre criollos y andinos. Otro hecho indicador de la persistencia de esta brecha fue que ninguna de las empresas de encuesta electoral había acertado en las previsiones, lo que después fue justificado por la dificultad de cubrir los estratos más pobres, justamente las regiones rurales más empobrecidas y los pueblos jóvenes de la periferia urbana, exactamente de donde se originó el *fenómeno Fujimori.* Ello, fundamentalmente porque estos estratos eran andinos y no solamente porque eran pobres: el voto oculto y las respuestas evasivas no fueron más que reediciones de las *armas de los débiles,* mecanismos típicos de defensa en situaciones dictatoriales.

Sobre todo, la candidatura de Vargas Llosa fue excesivamente *pituca:* identificada con el término, que se refiere a los blancos, con evidentes connotaciones raciales, pero también unido a los criollos de las clases altas, con aquella conducta transnacional, aristocrática, arrogante y prepotente de los que compran en Miami y hablan inglés.[6] Por lo tanto, con relación al factor étnico, la votación de Fujimori dice mucho sobre el perfil de los sectores populares: los más pobres son también los más indios.

Sin embargo, esta exclusión, que viene desde la Colonia, pasó por varias transformaciones. Después del largo recorrido de la dramática atomización de identidad que transformó al indio en campesino pobre, el proceso migratorio fue una forma de deshacerse de este emblema de inferioridad por un camino de ocultación, que fue tomado como una aculturación inevitable y necesaria para la integración nacional. En el Perú, según las más prominentes interpretaciones, incluyendo a Degregori, lo que ocurrió fue mucho más complejo: la cholificación es la afirmación de nuevas identidades, ya no

[6] En esta caracterización de Degregori hay una ironía perspicaz, referida directamente al acto de *cholear:* bajo toda esta apariencia, subyacen rasgos andinos enmascarados.

indias, ni tampoco criollas o mistis. En ellas se entrelazan elementos étnicos, regionales, clasistas y de ciudadanía, lo que permite pensarlas como parte de un proceso que se contrapone a la aculturación: sería, en fin, una articulación nacional que repone la pluralidad étnica-cultural y lingüística que se presenta mucho más como modernidades alternativas, que conforman un país «de todas las sangres [donde] cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoismo pueda vivir, feliz, todas las patrias».[7] Dentro de esta visión, el proceso de fragmentación comienza a revertirse a través de redes sociales que transcienden los límites de la comunidad, usando innumerables estrategias que involucran el parentesco y asociaciones políticas, federaciones, sindicatos, agrupaciones, las cuales construyen movimientos sociales que reivindican la tierra, la educación, el trabajo, la habitación, los derechos de la ciudadanía.

Por lo tanto, Vargas Llosa no distinguió, o no comprendió la evolución de la mayoría de la población peruana en los últimos cincuenta años, a juzgar por la respuesta dada al reportero del periódico *Expreso* en la época de la campaña (el periodista pregunta): «Cómo lograr una modernidad nuestra, peruana, cómo aprovechar el potencial de las comunidades campesinas, por ejemplo», y Vargas Llosa responde:

> Bueno, allí has tocado un tema sobre el que no tengo una respuesta, solo una angustia. Creo que en un país como el Perú, nosotros tenemos la obligación moral de hacer todo lo posible para congeniar el desarrollo, la modernización de nuestro país, con la preservación de las culturas más débiles, que son culturas primitivas, algunas de ellas muy arcaicas [...]. En términos éticos, nosotros no podemos aceptar que culturas como la quechua, la aymara o las pequeñas culturas amazónicas, que son culturas que vienen resistiendo la agresión de culturas más modernas de una manera tan heroica desaparezcan [...] los antropólogos [...] tienen que diseñar unos modelos, unas formas que permitan por lo menos en lo esencial, preservar esas culturas.

Por lo tanto, según Degregori, Vargas Llosa no vio la articulación social y cultural entre sectores populares urbanos y rurales, ratificada en el resultado de las elecciones de 1990. Tampoco fue capaz de establecer ninguna conexión

---

[7] Frase ya citada en la apertura, que es parte del discurso de Arguedas en la entrega del premio Inca Gracilaso de la Vega, «No soy un aculturado», de cierta manera, emblema de la antropología peruana contemporánea para todas las corrientes.

entre los inmigrantes andinos en las ciudades y los campesinos quechuas y aymaras. Para él, los inmigrantes eran solamente informales, que también podían ser empresarios, mientras que los campesinos eran de culturas *débiles*, *primitivas* y *arcaicas*. Esta interpretación resultó de la gran polémica del Informe Uchuraccay, y del artículo sobre Arguedas extremadamente criticado en los medios intelectuales, *Arguedas o la utopía arcaica*.

En el embate final con Fujimori estos registros se exacerbaron pues, para Vargas Llosa, los informales, caracterizados como «[...] esos peruanos humildes, de los estratos más pobres de la población que han construido un capitalismo popular», hizo que la cultura andina apareciese como antigüedad: «[...] tenemos un país antiguo, como decía Arguedas [...] una encrucijada de todas las culturas», cuando, como vimos, el mismo Arguedas se definía como *un individuo quechua moderno*.

Concluyendo, es necesario recordar las limitaciones de una victoria inesperada, en palabras de Degregori, que se expresarían como la posibilidad de la búsqueda de un camino más corto al Occidente vargallosiano. El voto, en este sentido, aparece como un producto ambiguo: expresa un nivel de reafirmación étnica y cultural, pero en un momento de profunda crisis y frustración. El proceso anuncia su fragilidad y ambivalencia porque la crisis en el país no es solamente económica sino también de representación política y de autoridad moral. En la opinión de Degregori, por lo tanto, una nueva sociedad plebeya y multiétnica continúa sin encontrar expresión en el Estado.

Muchas otras respuestas han sido dadas a esta ausencia de solución de la cuestión étnica y social en el ámbito de las relaciones sociales. La más impactante es, sin duda, la de la violencia senderista, entre otras. Nuevamente nos vemos ante una de las más desconcertantes mediaciones políticas e intelectuales.

Cuenta una cierta tradición que en Cajamarca, en 1532, no se dio el nacimiento del Perú sino una emboscada para justificar la Conquista: el padre Valverde fue hasta el Inca Atahualpa con un libro en manos diciéndole que aquella era la palabra de Dios. El Inca se lo llevó al oído y, al no escuchar cosa alguna, lo tiró al suelo en un gesto usado inmediatamente como motivo para que los españoles lo aprisionasen.

Durante el período de la colonización, cuenta Ricardo Palma, un español que cultivaba melones en Pachacámac resolvió mandar algunas frutas a un amigo en Lima y advirtió a los indios cargadores de que la carta que llevaban contaría si ellos se comían algún melón. Por el camino, no resistiendo la

tentación, los indios escondieron la carta bajo una piedra y se deleitaron con algunas frutas. Al llegar al destino, quedaron aterrorizados con el poder de la palabra escrita, inexplicablemente capaz de contar exactamente cuántos melones ellos habían comido.

Degregori usa estas historias como ilustración de la tesis que sostiene en su libro sobre Sendero Luminoso (1990b). En su opinión, se puede entender el triunfo de los conquistadores del imperio incaico, entre otras cosas, como producto de la manipulación de la comunicación. De ese modo surge una sociedad basada en el engaño, hecho posible debido al monopolio de la lengua castellana, de su lectura y su escritura. Desde entonces, las poblaciones conquistadas habrían oscilado entre la resignación y la rebeldía, incluso en situaciones intermedias: el mito de Inkarri, ejemplo de resignación, dice que los *mistis* son los *chanas* de la creación, los últimos y orgullosos hijos de Dios. Recibieron el don de hablar castellano, de leer y escribir y, por ello, *pueden hacer lo que les da la gana*. La actitud de rebeldía osciló entre dos polos: o la cultura andina dio un retroceso sobre sí misma rechazando a Occidente, como el movimiento de Taqi Onkoy al inicio del siglo XVII y Juan Santos Atahualpa a mediados del siglo XVIII, o actuó como Manco Inca II, jefe del movimiento de resistencia contra los españoles después de la conquista, que trató de formar una caballería como los dominadores y de manejar armas de fuego. En esta línea de acción estuvo Túpac Amaru II, mientras Túpac Katari se volcó al mesianismo, como el Taqi Onkoy.

En el siglo XX, dice el autor, predominó la segunda forma de rebeldía: la que buscaba apropiarse de los instrumentos de dominación para revertir el proceso, y entre ellos estaba el instrumento clave, la educación: «Arrancarles a los mistis el monopolio de sus conocimientos es el equivalente del gesto de Prometeo arrebatándole el fuego a los dioses». Así, a medida que transcurre el siglo, más y más las poblaciones andinas se lanzan a la conquista de la educación. Entre 1960 y 1980, según los índices de la CEPAL sobre la tasa de alfabetización, Perú salta del decimocuarto al cuarto lugar entre los países de América Latina, aunque a partir de la mitad de los años sesenta el Estado haya comenzado a disminuir sensiblemente las inversiones en la educación. Para Degregori, además de la lucha democrática contra los *mistis* y de la búsqueda de un lugar en la sociedad nacional, al aprender a leer y escribir, así como a hacer las cuatro operaciones básicas, estas poblaciones andinas estuvieron desde siempre en busca de la *verdad*. Educarse, por lo tanto, tuvo siempre el sentido de *salir del engaño:*

> En comparación con los atropellos de otros tiempos, claro que ahora está un poquito mejor. Pero necesita que se instruya, que alguien le dé orientación, que haya cursillos [...] para ver si de esa manera puede progresar, puede salir de la esclavitud, del engaño, si no, seguirá siendo pobre y explotado. (Encuesta, parte del trabajo de campo del autor, realizada en Huanta, Ayacucho, en 1972). (Degregori 1990b)

Sin embargo, cuando al mismo dirigente campesino se le pregunta qué aspiraciones le desearía al campesinado de Huanta, la respuesta indica complejas ambigüedades:

> La máxima aspiración es el progreso de la gente del campo, sería, pues, de que sus colaboradores, mejor dicho sus guías, den orientación para conseguir el progreso, a mi concepto, evitando los vicios que tienen los campesinos, los vicios del trago, de la coca, del cigarro. Si siguen con estos vicios nunca conseguiremos una vida mejor. (Degregori 1990b)

Tales aspiraciones, así como la ideología subyacente, revelan cuánto estas poblaciones estuvieron sometidas a alguna denominación evangélica o a cualquier ideología que se presentase como dueña de una verdad largamente esperada.

Así, en la mencionada revolución de los manuales, el marxismo leninista en su versión simplificada va a sanar la ansiedad de estos jóvenes provincianos, hijos de los hijos de los engañados, como la única verdad científica: «Esa ciencia propone un orden nuevo pero estrictamente jerarquizado donde ellos, al acceder al partido y su verdad, pueden pasar de la base al vértice de la pirámide social [y de la pirámide del conocimiento, recordemos que son estudiantes universitarios]». La creencia en los poderes de la educación como un bien de la modernidad, junto a la percepción de un mundo fragmentado, pareció, sin embargo, extremadamente acentuada en la región de Ayacucho, lo que, para Degregori, se explica por el hecho de que en esta región el elemento modernizador no haya sido un agente económico sino fundamentalmente ideológico: una universidad.

La región de Ayacucho fue desde muy temprano un importante territorio en los Andes: encerrada entre los ríos Apurímac, Pampas y Mantaro, fue la cuna de la cultura Huarpa, sede del imperio Wari, más tarde lugar de la confederación Chanka y que, durante el reinado de los incas, fue el centro administrativo más importante entre Cuzco y Bombón, es decir, Vilcashuamán.

En el período colonial fue sede del Arzobispado y de la Intendencia de Huamanga, y se fundó en esta ciudad, en 1677, la segunda universidad del VI Reinado, la San Cristóbal de Huamanga (UNSCH).[8]

Alrededor de este núcleo existe una periferia donde antes habitaron las etnias angaraes, chocorbos, rucanas, soras y chancas, entre otras, y que hoy constituyen las provincias de Acobamba, Angaraes, Castrovirreyna, Lucanas, Parinachochas, Paucar de Sarasara, Sucre, Chincheros y Andahuaylas. Toda esta región coincide con lo que Arguedas denominó *área cultural Pokra-Chanka*. Sin embargo, la llamada Cuenca de Ayacucho, donde se encuentra localizada la capital regional, Ayacucho, también llamada Huamanga,[9] presenta serias limitaciones a la actividad agropecuaria, y se constituye en una de las regiones más pobres del país. De esta manera, una universidad con un perfil tan modernizante, que en la década de sesenta ya funcionaba con el sistema de créditos y profesores graduados en el exterior, en una región con estas características, con una de las estructuras más arcaicas del país, fue un terremoto social, como dice Degregori:

> Son jóvenes que se encuentran en una tierra de nadie ubicada entre dos mundos: el tradicional andino de sus padres, cuyos mitos, ritos y costumbres, al menos parcialmente ya no comparten; y el mundo occidental o, más precisamente, urbano-criollo, que los rechaza por provincianos, mestizos, quechuahablantes. Los jóvenes exigen coherencia, una «visión del mundo» que sustituya a la andina tradicional, que ya no es más la suya, y que les sea más asequible que las complicadas y múltiples teorías que ofrecen las ciencias sociales y/o la filosofía. Y creen encontrar lo que buscan en esa ideología rígida que se presenta como verdad única y les da la ilusión de coherencia absoluta: el marxismo-leninismo-maoísmo. (Degregori 1990b: 18)

En un principio, las clases dominantes quedaron encantadas porque, además de darles prestigio, era verdaderamente una universidad de punta, comprometida con la región en la formación de ingenieros rurales, con un

[8] Esta Universidad fue cerrada en 1894, después de una grave crisis. En 1959 fue reabierta con el nombre de Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

[9] El nombre colonial de Ayacucho era San Juan de la Frontera. A partir del siglo pasado, Ayacucho es el nombre oficial del departamento y de su capital, que está localizada en el Departamento de Huamanga. Así, es común que se llame Ayacucho de Huamanga, bien como a todo el núcleo histórico de la región.

programa de especialización en reforma agraria, investigaciones sociales y programas experimentales sobre el cultivo en los Andes y en los valles, y en la cerámica. Se conseguían, para ello, apoyo externo y becas de estudio. Por algún tiempo, dice el autor, modernidad y tradición coexistieron, deslumbradas una con otra.

Pero este *affair* no podía durar mucho tiempo, porque rápidamente la universidad «rompió las viejas prácticas señoriales y los hábitos aldeanos de la villa»: mostrando crecientemente su politización, los profesores comenzaron a ser vistos como comunistas y ya nadie quería darles alojamiento. A medida que la universidad se alejaba de las clases dominantes, se aproximaba a los sectores populares y también a la clase media, al menos durante un cierto tiempo.

En 1965 sucedieron movilizaciones del Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) y del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en la provincia de La Mar. Enseguida, en 1966, la universidad organiza una primera movilización: el gobierno, considerando a la universidad un foco de subversión, decidió sofocarla financieramente. En este momento, el rector de la universidad convocó un frente prorrentas para la UNSCH, al cual responden prácticamente todos los sectores populares, desde las asociaciones de barrios, los artesanos y las mujeres de mercado, los pequeños y grandes comerciantes, los tribunos y funcionarios de la Corte Superior. Así, dice el autor, un conjunto de fuerzas muy concretas hizo que la universidad viese transformado su peso económico e ideológico en una fuerza política: la lucha trasciende los límites de sus muros y alcanza las calles bajo la forma de un Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho, el primero de su género, que enseguida iría a divulgarse por todo el país. Como consecuencia de esta movilización, Huamanga consiguió la restitución de su presupuesto y el Frente se consolida como organización, que tuvo entre 1966 y 1969 su época de esplendor.

Pero esta victoria daba nacimiento, también, al grupo de *fracción roja* dentro de la UNSCH, que vino a configurarse como un núcleo intelectual maoísta, y se transformó más tarde en partido político, con su líder, el caudillo y maestro Abimael Guzmán, el *Presidente Gonzalo*.[10]

[10] En los raros manifiestos del Sendero Luminoso, Abimael Guzmán aparece con lentes, traje oscuro, y con un libro en sus manos: la figura emblemática del profesor, del intelectual.

Como anteriormente se ha mencionado, el PSP fue fundado por José Carlos Mariátegui el día 17 de octubre de 1928. Pocos días antes de su muerte, en 1930, el partido asumió el nombre de Partido Comunista del Perú (PCP) y se alineó con la Tercera Internacional, con la cual Mariátegui había discordado profundamente. Desde entonces y hasta principios de la década del ochenta, todas las vicisitudes del comunismo internacional repercutieron fuertemente en el PCP (Degregori 1990a). Con relación a la región de Ayacucho, por lo menos desde 1936, había en Huanta, una de sus provincias, un comité local del Partido Comunista formado sobre una base de liberales radicales. Durante largo tiempo este grupo tuvo la hegemonía política y llegó a transformarse en la sede del comité regional. En 1963, Abimael Guzmán llega a la UNSCH y provoca una incisión a esta base, lo que crea la *fracción roja* dentro del PCP, como resonancia de la polémica chino-soviética. En enero de 1964, después de la IV Conferencia Nacional, el PCP se dividió en dos facciones, una prochina y otra prosoviética, distinguidas, desde entonces, por los nombres de sus respectivos periódicos: *Bandera Roja* y *Unidad*. Degregori señala que en el grupo *Bandera Roja* quedaron poco más de la mitad de los militantes y, prácticamente, todo el trabajo pasa a ser desarrollado entre los campesinos, lo que es una particularidad de pocos países, entre ellos el Perú.

En esta época, se creó dentro de la universidad el Comité Regional José Carlos Mariátegui, bajo el liderazgo de Abimael Guzmán, luego unido al grupo Bandera Roja, que realizó en 1965 la V Conferencia Nacional, una importante conquista del maoísmo en el Perú. En este momento, se caracterizó al país como semifeudal y semicolonial, en términos semejantes a los que Mao Zedong había usado para China en la década del treinta. También en ese momento se rompe con la tesis de la transición pacífica para el socialismo y se afirma la necesidad de violencia revolucionaria para tomar el poder, que en países como Perú, habría que asumir la forma de guerra popular prolongada del campo a la ciudad. Enseguida, Abimael Guzmán desaparece de Ayacucho, probablemente por un viaje a Rusia. Dejaba detrás de sí la conquista de la hegemonía del Frente Estudiantil Revolucionario (FER), y en la Federación Universitaria San Cristóbal de Huamanga (FUSCH) se había dado inicio a la creación de la Federación de Barrios y del Frente de Defensa del Pueblo.

Cuando Guzmán regresa, en 1968, faltaba poco para que se dividiese Bandera Roja: el secretario general del partido comunista Bandera Roja era

el abogado Saturnino Paredes, en escena desde los tiempos de Mariátegui, asesor legal de las comunidades campesinas y, por lo tanto, previsible cabeza de fracción maoísta, para quien el campesinado tiene un papel crucial en la revolución. Pero los seguidores de Guzmán deciden crear el grupo Patria Roja como disidencia. Sin embargo, teniendo en cuenta que la incisión entre Bandera Roja y Patria Roja ya se había consumado en 1968, el momento del enfrentamiento final se hizo inevitable. La posición de Bandera Roja en la UNSCH se mostraba bastante favorable. Instigado a enfrentar a Paredes, Guzmán decide permanecer a su lado y, poco a poco, absorberlo debido a su superioridad. Pero Paredes le movió el piso, y optó por una táctica radical: saquear la infraestructura que el partido le daba, delatándolo y revelando el seudónimo de Guzmán así como de otros militantes compañeros suyos.

La derrota final de Guzmán se da cuando, durante el congreso de la Federación Departamental de Comunidades y Campesinos de Ayacucho, en diciembre de 1969, dentro de sus propias bases, la mayoría de los congresistas decide que «Se declare como zona de Reforma Agraria al Departamento de Ayacucho, especialmente a las Provincias de Huamanga, Cangallo, La Mar y Huanta». Esta derrota definitiva condujo a Guzmán a construir una nueva vertiente maoísta, Sendero Luminoso, cubriéndola de mucho misterio desde su comienzo.[11] Todo eso demuestra, según Degregori, cómo la educación asumió un papel de gran importancia en la región, como canal de movilidad social, además de ser una profunda manifestación de larga tradición de las élites provincianas de confrontarse con el centralismo oligárquico: desde los años veinte, y en especial después de la mitad del siglo, después del indigenismo, en muchos lugares las élites adoptaron el marxismo como forma de expresión y manifestación ideológica.

Pese a que Mariátegui fue el precursor de estas ideas y que el propio Sendero se remite a su nombre, no parecen haber seguido esta tradición, a medida que ignoran totalmente la cuestión étnica y ofrecen a sus miembros una fuertísima identidad casi religiosa, fundamentalista:

---

[11] Los volantes y panfletos siempre fueron muy escasos: además de algunos números de *Bandera Roja,* algunos documentos mimeografiados sobre la problemática agraria y universitaria, de circulación restricta y algunos volantes del «FER por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui» (cf. Degregori 1985, 1989).

> La sociedad de la «gran armonía», la radical y definitiva nueva sociedad hacia la cual 15 millones de años de materia en movimiento, de esta parte que conocemos de la materia eterna, se enrumba necesaria e inconteniblemente [...]. Única e insustituible nueva sociedad, sin explotados ni explotadores, sin oprimidos ni opresores, sin clases, sin Estado, sin partidos, sin democracia, sin armas, sin guerras. (Citado en Degregori 1990: 23)

Así, dice Degregori, pasados cuatro siglos, otro libro *sagrado* irrumpía en la historia peruana, *El capital*.

En la continuidad, la FER, que adoptara el nombre de Sendero Luminoso, trató de rearticularse en 1972, pero el contexto regional empezaba a cambiar rápidamente: con el gobierno militar se instalaron en Ayacucho varios órganos gubernamentales, departamentos de varios ministerios, y con ellos vinieron los empleos y el sector de servicios; en el área rural se implementaron algunos cultivos hasta que, finalmente, en 1974, fue inaugurado el trecho Ayacucho-Pisco de la vía Libertadores lo que puso en contacto el norte del departamento con la costa. Consecuentemente, hubo también un gran desarrollo urbano y mejora de las redes eléctricas. Poco tiempo después llegaba la televisión. La universidad también recibió una ola de nuevos profesores, no tan provincianos ni tampoco cosmopolitas, y ello dio lugar a una heterogeneidad ideológica que se incrementaría a lo largo de los años.

Dos hechos fundamentales marcan la evolución de la trayectoria de Sendero Luminoso en los setenta: su nacimiento como organización independiente y su decisión por la lucha armada. Como vimos, el PCP se había dividido en dos facciones, Bandera Roja y Patria Roja. Mientras que Patria Roja llegó a su mejor momento a mediados de la década, al conseguir la hegemonía del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación en el Perú (SUTEP) y en la Federación de Estudiantes del Perú (FEP), Bandera Roja se congeló en un *campesinismo* bastante elemental. En este momento, duramente afectado por la represión y por el golpe de Saturnino Paredes, Bandera Roja resolvió refugiarse en la universidad para extraer lo mejor de su ventaja como núcleo político-ideológico. Las tendencias intelectualistas de su dirección pasaron a sostenerse por su indiscutible hegemonía en la UNSCH de 1969 a 1973, cuando sistematizaron un discurso totalizador y coherente, dentro de la más estricta visión marxista-leninista ortodoxa. Para ello, entre 1971 y 1972, a través del Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui (CTIM), se dedicaron al estudio exhaustivo y exegético de las obras de

Mariátegui, intensificando su proselitismo, actuando en el Ciclo Básico y adaptando el currículo a sus necesidades. Así, por ejemplo, hicieron que el curso del Materialismo Histórico sustituyera al de Introducción a las Ciencias Sociales, el de Dialéctica de la Naturaleza a las Ciencias Biológicas, el de Materialismo Dialéctico al de Filosofía y Física, y caminaron así hacia la consolidación de su perfil ideológico (Degregori 1990a).

Políticamente, usaban la bandera de la unificación por la defensa de la universidad, dado que el gobierno de esta época lanzaba intervenciones en las universidades de modo general. La lucha por la autonomía universitaria tenía razón de ser. Pero, dice Degregori, al mismo tiempo acentuaban su iluminismo, a medida que la UNSCH, y dentro de ella Sendero Luminoso, aparecían como «el último bastión de resistencia antifascista en el Perú».

En 1972, el Comité Central del PCP-SL aprueba el Plan Estratégico del CR de Ayacucho, para que sus miembros, más que nunca homogeneizados ideológicamente, emprendan su regreso. Pero el escenario ya no era el mismo. En este momento, varios grupos estaban ya en disputa por la hegemonía del movimiento revolucionario, pues habían avanzado entre los nuevos contingentes sociales.[12] Como dice Degregori, todos estos cambios tienen que ver con las reformas hechas por el gobierno militar a través de órganos e instituciones, que poco más tarde van a estar centralizadas en el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS). Siguiendo esta fuerte presencia estatal vendrá el capital financiero por medio de los bancos privados y estatales, los que van a impulsar, a su vez, la producción agraria de la región de Ayacucho.

Sin duda, lo destacable de este proceso modernizador fue la Reforma Agraria, que estableció una nueva relación entre el Estado y el campesinado, y que vino a amenazar todos los planes de Sendero Luminoso.

[12] El MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) nació en 1959, como disidencia del APRA. En 1965 inicia una acción guerrillera, y es derrotado a comienzos de 1966. La VR (Vanguardia Revolucionaria), nacida en 1965, se compone de varios núcleos radicales salidos del PCP-Unidad, del Acción Popular y del trotskismo. Ambos van a ser los troncos centrales de la llamada «nueva izquierda». En los años setenta sufren nuevas divisiones. En 1977, en el auge de los movimientos sociales y de la apertura democrática, las distintas facciones del MIR, del VR y del PCR (Partido Comunista Revolucionario) van a convergir en la UDP (Unidad Democrático Popular). En 1980, la UDP converge con el PC-Unidad y el Patria Roja así como con otros grupos menores, que conforman la Izquierda Unida (IU).

La ofensiva estatal alcanzó su punto más alto entre 1973 y 1974, por ocasión de la conmemoración del sesquicentenario de la Batalla de Ayacucho, cuando se realizaron varias obras de infraestructura que, en última instancia, sirvieron fundamentalmente para la instalación de empresas de capital burocrático: Entelperú, Enradperú, Aeroperú, Electroperú, Pescaperú, etcétera. Según Degregori, eso explica porqué, cuando Sendero inicia su ofensiva en los años ochenta, destruye básicamente la infraestructura, la tecnología, el ganado mejorado: «su aspecto principal no es tanto un rechazo "andino" a la modernidad o una suerte de ludismo sino un rechazo al capitalismo burocrático que desarrollaría el Estado: un rechazo al Estado». En esta línea de reflexión, por lo tanto, este avance del Estado requería una respuesta en los mismos términos y, sin embargo, cuando Sendero regresa al movimiento social trae un tono acentuadamente universitario: el mismo intento de reconstituir el Frente de Defensa va a crear un comité compuesto casi en su totalidad por personas vinculadas a la universidad, y perderá así su capacidad de movilización.

En julio de 1973 Sendero pierde la dirección del movimiento estudiantil en función de un sensible cambio en la composición del cuerpo docente, de su mayor diversidad y heterogeneidad ideológica. Degregori llega a afirmar que surgió una tensión muy grande entre la práctica legalista y el discurso maximalista senderista, que tipificó el régimen como fascista y actuó de la misma manera dentro de la universidad. En fin, en la mayoría de los casos, Sendero ya no fue capaz de responder a las aspiraciones políticas e ideológicas. Esta situación termina dividiendo la universidad entre senderistas y antisenderistas, lo que expresa, a su vez, en cierta medida, un enfrentamiento entre ayacuchanos y foráneos.

En julio de 1973 el grupo senderista pierde la dirección de la residencia universitaria después de una gigantesca batalla campal, y este es el comienzo de una serie de derrotas de Sendero Luminoso dentro de su propio reducto universitario, donde acaba por perder también el sindicato de docentes y la hegemonía del Consejo Ejecutivo en marzo de 1974. Durante la segunda mitad de la década, el movimiento popular ayacuchano sigue sin unirse con Sendero Luminoso, excepto en el Programa de Educación y en una única organización de masas, el Sindicato de los Profesores (SUTE-Huamanga), que todavía conserva características *provincianas*.

A partir de 1975, el movimiento senderista inicia nuevos frentes de combate: por un lado, invierte en la educación de masas y exige que se cree

un turno vespertino en las Escuelas de Aplicación Guamán Poma de Ayala de la UNSCH, así como un aumento en el número de alumnos y profesores, en el intento de recuperar el terreno perdido. Como el nuevo Consejo Ejecutivo niega la propuesta, los senderistas toman y ocupan el local durante 18 meses, matriculando, dando clases y forzando a la universidad a buscar otro local para la escuela *legal*. Consiguen reconocimiento para los licenciados de 1975 y llegan a desarrollar un semestre más de actividades, pero el movimiento va perdiendo fuerza, y al final queda solamente un núcleo, disuelto por la policía sin ninguna violencia. Como dice Degregori, la experiencia termina con una nueva derrota, pero habían sucedido cosas importantes en la trayectoria.

Así, alrededor de 1973, aun antes de su derrota en la UNSCH, Sendero Luminoso ya había decidido salir de su clausura universitaria y constituir los llamados *organismos generados*, definidos como: «los movimientos propios como organizaciones generadas por el proletariado en los diferentes frentes de trabajo». De una manera decidida, asumen que son el proletariado, y prontamente van a surgir el Movimiento Clasista Barrial (MCB), el Movimiento Femenino Popular (MFP), el Movimiento de Obreros y Trabajadores Clasistas (MOTC), el Movimiento de Campesinos Pobres (MCP), entre otros. En Ayacucho, la creación de estos organismos generados resultará en más lucha y división de las organizaciones sociales, porque, básicamente, Sendero Luminoso no está participando más de la *creación* de estas organizaciones, como en los años sesenta, sino luchando por su hegemonía dentro de ellas. Cuando no consiguen conquistarlas, rompen y crean otras paralelas. En verdad, dice Degregori, pasan a constituirse en pequeños grupos, con un discurso de masas y estrategias específicas para la creación de cuadros, ideológicamente más inflexibles y dependientes del partido hasta convertirse: «[...] en una especie de estrella enana, esas donde la materia se apelmaza casi sin espacios interatómicos alcanzando así un gran peso, desproporcionado a su tamaño» (Degregori 1985: 48).

Entre 1976 y 1978, continúa el autor, Sendero Luminoso alcanza la masa crítica necesaria y la velocidad de despegue, cortando radicalmente las amarras y desligándose de los demás grupos de la izquierda, «[...] cruza el borde en el cual se había venido moviendo y penetra en el ignoto territorio de los alucinados. Su evolución ha culminado. La ideología se concreta en organización, el partido se convierte en "máquina de guerra"» (Degregori 1985: 206).

En los años ochenta, los organismos generados pasan de correas de transmisión a correas de dominio y control, y se convierten en los *mil ojos* y *mil oídos* del partido. A partir de este momento se aparta cada vez más de la izquierda, cuya mayoría decide entrar en la lucha política, mientras el *pensamiento Gonzalo* va firmemente convirtiéndose en un fundamentalismo explícito. Son varias las razones que pueden explicar el recrudecimiento a partir de este momento: una de ellas puede ser el importante papel estratégico de la región central como espacio de articulación del país, mientras se reproducen desdoblamientos de la cuestión étnica. En este sentido, la etapa más reciente del enfrentamiento de Sendero Luminoso con las Fuerzas Militares y con la población, no deja de evidenciar la fragilidad del centralismo, así como las profundas transformaciones regionales. Por otro lado, está clara la precariedad de los lazos que unen la sociedad como nación acentuada por la distancia entre el Estado y la sociedad. Finalmente, la profunda transformación y homogenización social y cultural del proceso de cholificación, como se ve, no consiguió todavía expresión política (cf. Otta 1992).

La expansión senderista tiene, hasta el momento, tres etapas: la primera en 1983, cuando las Fuerzas Armadas deciden entrar en la lucha localizada en Ayacucho, lo que llevó al grupo guerrillero a abrir otros frentes de batalla y esparcirse hacia Apurímac, Huancavelica, Cerro de Pasco; el segundo momento se da a partir de 1986 y 1987, cuando su avance y consolidación en estas zonas exigen que alcance otras regiones: Puno, Junín, Lima, Cajamarca y La Libertad; el tercer momento se da a partir de 1989 y 1990, cuando posee ya una significativa acumulación de fuerzas, lo que coincide con la agudización de la crisis económica y social del país. Este fue el momento en que su fuerza militar comenzó a actuar como ejército guerrillero, y tuvo un gran crecimiento en Lima, donde pasó a planear estrategias y refugios en las barriadas y pueblos jóvenes.[13] Pero su acción no parece tener el objetivo de conquistar Lima, ya que también organiza la guerra nacional.

En este sentido, está clara la intención de desestabilizar al gobierno actuando de dos maneras: la más clara es la constitución de un ejército guerrillero, la otra, es formar en las ciudades lo que denomina *frente único de clases,*

[13] En julio de 1992, en el total de atentados realizados por el SL en todo el país, 65 por ciento tuvo Lima como escenario.

sin dejar de lado los Andes centrales. En respuesta, el gobierno busca mejorar las condiciones de las Fuerzas Armadas, específicamente en lo que se refiere a la calificación de sus cuadros. Después del golpe de 1992, se da la militarización de la sociedad, especialmente la andina, para el enfrentamiento con las guerrillas.

Por otro lado, después de un largo período de alienación, especialmente durante el gobierno de Belaunde y Alan García, en que tanto la sociedad civil como el ejército poseían desconfianza mutua, la gravedad de la situación es la responsable por la implicación cada vez mayor de la sociedad civil en lo que se llama *acuerdo nacional:* «en que el Estado se reconcilie con la inmensa mayoría de peruanos que son abandonados a una suerte miserable e inhumana» (Otta 1992: 37).

Sin duda, la situación solo se complicó de 1992 en adelante: además de Sendero Luminoso, ya implicado en el narcotráfico, aparece en escena el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), cuya mayor polémica envuelve a muchos antropólogos, entre otros científicos sociales. Según Otta, imposibilitados de garantizar su supervivencia con otros cultivos debido a la falta de acceso al mercado, como consecuencia de los precios y de la falta de transportes, millares de campesinos se volcaron al cultivo de la coca, a su vez, enraizado en las tradiciones andinas desde el período prehispánico.

Cuando Fujimori entra en acuerdo con el gobierno norteamericano en el combate a las drogas, su propuesta, que se presentó bajo el rótulo de *Nueva doctrina,* incluía el apoyo financiero para el plantío y comercialización de otros cultivos. Sin embargo, esta propuesta quedó como promesa cuando el gobierno norteamericano bloqueó esta ayuda, como rechazo al golpe de abril de 1992. Y para empeorar las cosas, esta nueva frustración del campesinado sucede justamente cuando la violencia senderista y el asedio del narcotráfico aumentan, y la política antiagraria de Fujimori empobreció el campo como nunca en la historia peruana. De esta manera, la expansión de las plantaciones de coca fue inevitable.

Los efectos negativos de esta estrategia se hicieron notar: la explotación por parte de los narcotraficantes y la nueva violencia que llevaron a los campesinos a aliarse a Sendero Luminoso. Sin embargo, muy rápidamente, los senderistas se volvieron sus nuevos propietarios y exigieron la participación en las guerrillas y el mantenimiento y refugio de sus militantes.

Actualmente, una gran parte de la selva peruana es un estopín porque los campesinos decidieron, desde hace algún tiempo, armarse por sí mismos

y transformar la región en un campo de batalla en el que se enfrentan los senderistas, los narcotraficantes y los campesinos. Esta historia es densa.

Como parte de los esfuerzos de colonización en los años sesenta y setenta, el gobierno peruano abrió grandes áreas de la selva alta y, a mediados de los años setenta, el narcotráfico ya se había apoderado del cultivo (Smith 1992). Alrededor de 1985, con la participación de la mafia colombiana, las proporciones del tráfico y de los crímenes ya eran enormes, teniendo en cuenta el tremendo arsenal y equipamiento de los grupos implicados. Tanto Sendero Luminoso como el MRTA establecieron vínculos con los cocaleros y con los intermediarios de la mafia colombiana, pero fueron especialmente los de Sendero Luminoso los que trataron de imponer su propia ley de violencia, sobre todo en una región y en un negocio donde ya prevalecía la imposición de precios por medio de la violencia armada. Por otro lado, las autoridades gubernamentales y la policía perdieron totalmente la legitimidad debido a la corrupción desenfrenada.

Así, dice Smith, lo que está ocurriendo en el alto Huallaga es la «instalación de un nuevo estado en su forma más primitiva». En esta situación, el control sobre los campesinos es ilimitado, tanto en los precios, en las áreas, como en la obligatoriedad del cultivo. Las actividades del MRTA comenzaron con acciones de guerrilla especialmente en las áreas urbanas costeras (Lima, Ica, Chimbote, Trujillo, etcétera). En noviembre de 1987 iniciaron acciones en la sierra central, lo que condujo a sangrientos enfrentamientos con SL, que nunca aceptó tener su hegemonía desafiada.

El MRTA debe, sin duda, su espacio político a Sendero, aunque la discordancia luego se haya instalado entre ellos. En realidad, el MRTA se identifica más con la tradición de las guerrillas románticas de América Latina, cuyas raíces están en Cuba, y que repercutieron en los montoneros de Argentina y los sandinistas en Nicaragua. Como cuenta Smith, algunos fueron a luchar al lado de los sandinistas a fines de los años setenta, y formaron parte del Batallón América con el M-19 colombiano y el «Viva Alfaro, Carajo», ecuatoriano, además de mantener contacto con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) de El Salvador. Su estilo es realmente muy diferente al de los senderistas: nunca atacó a ninguna ONG, e inclusive envió cartas pidiendo contribuciones a su causa. Su última acción en Lima, al invadir la embajada del Japón y secuestrar a más de cuatrocientos rehenes, de hecho sorprende, a medida que venía debilitándose por sucesivos enfrentamientos y por rupturas internas.

Con relación a SL, a mitad de 1991 ocurrió la primera respuesta civil para la violencia en Lima, donde desde 1986 y 1988 había comenzado su inserción en algunos sectores: el fabril, el estudiantil, el cultural y en las barriadas. Pero ante el poco éxito de estas embestidas, se concentran en los pueblos jóvenes de gran crecimiento, especialmente en San Juan de Lurigancho, Vitarte, Naña, Chaclacayo, Villa el Salvador, Comas, Los Olivos; entre agosto y septiembre de 1991 comenzaron una fuerte campaña para amedrentar y sujetar estos asentamientos y algunos organismos de trabajo social.

En este mismo año, ocurrió el asesinato de Juana López, coordinadora del Vaso de Leche, el de Néstor Gambeta en el Callao y, en 1992, el brutal asesinato de Maria Elena Moyano, líder feminista de Villa el Salvador, donde se dio la experiencia de autogestión más avanzada del movimiento popular urbano. Las respuestas han sido complejas: Villa el Salvador, por ejemplo, ha preferido luchar contra Sendero a su manera, oponiéndose, del mismo modo, a servir a los intereses de las Fuerzas Armadas, que en general se vienen aprovechando de las poblaciones periféricas, empujándolas contra los senderistas como *carne de cañón*. Por otro lado, desde 1991 se han creado varios frentes por la paz y contra la violencia, que incluyen no solamente a los pueblos jóvenes sino también a innumerables ONG, iglesias y otras organizaciones de barrios.

Dentro de estas innumerables posibilidades de mediación, nos interesa ver un poco más de cerca el papel de la antropología en estos intentos de romper la persistente incomunicabilidad entre los mundos sociales y culturales.

Capítulo VI
Valcárcel y Arguedas:
de trayectos y tropos antropológicos

En el libro de sus memorias (1981), Valcárcel nos cuenta sobre el comienzo académico de la antropología en Perú, sobre los años que comprenden el inicio de su institucionalización, especialmente con relación a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

Siguiendo a la crisis de 1930, en la que Sánchez Cerro depuso a Leguía y asumió la presidencia de la República, Valcárcel fue invitado a dirigir el Museo Bolivariano, para lo que tuvo que trasladarse a Lima. No había transcurrido un mes cuando fue, de la misma manera, solicitado para que sustituyese a Julio Tello en la dirección del Museo Arqueológico, por razones de filiación política: Tello era leguiísta. El Museo Bolivariano se había creado en 1921 para la conmemoración de los cien años de independencia, y había sido dirigido hasta 1930 por Jorge Guillermo Leguía, quien, por razones obvias, también había dejado el cargo.

El Museo Arqueológico provenía de una escisión del antiguo Museo de Historia Nacional, creado en 1906 y dirigido hasta 1911 por Max Uhle, cuando, en razón de una serie de intrigas, fue sustituido por Emilio Gutiérrez Quintanilla, que creó una sección de arqueología y la puso bajo la responsabilidad de Julio Tello. Con el paso del tiempo, Tello y Quintanilla se volvieron enemigos intransigentes.[1] Por tal motivo, Tello dejó el Museo de Historia Nacional y creó un nuevo museo, el Museo Arqueológico, que dirigió hasta la llegada de Valcárcel. Para remediar la situación incómoda de haber sido indicado para sustituir a Tello, al fin y al cabo, un profesional ya reconocido, Valcárcel propuso la creación del Museo Nacional, pero este proyecto, aprobado a fines de 1931, tuvo una existencia prácticamente burocrática hasta

---

[1] Valcárcel cuenta que Quintanilla llamaba a Tello de *indio,* y Tello retribuía llamándolo de *español*. Quintanilla llegó a escribir un libro titulado *El Manco Cápac de la arqueología peruana,* lleno de insultos contra Tello.

1945, por falta de recursos y de un edificio único que congregase a todos los demás. En realidad, su idea de un Museo Nacional buscaba responder a la necesidad emergente y creciente de producir una visión de conjunto del proceso histórico. También se necesitaba una directriz integradora de los diversos y dispersos museos capitalinos, que integre los esfuerzos e incentive la investigación. De ahí la creación de dos institutos dentro del Museo, el Instituto de Arte Peruano y el Instituto de Investigaciones Antropológicas e Históricas, como puntas de lanza. El pintor José Sabogal desarrolló un importante trabajo de investigación y rescate de la artesanía peruana, mientras Tello y Quintanilla se ocuparon del trabajo de recuperación y resguardo del patrimonio arqueológico, ya entonces bastante dilapidado.

Con Valcárcel se introdujo en la vida académica limeña la aproximación indigenista cuzqueña, que consideraba la importancia de la completa inmersión en la vida indígena, para comprenderla mejor y contraponerla, por lo tanto, a las diversas perspectivas con que la intelectualidad limeña se aproximaba a la antigua cultura peruana, fruto del acceso a las referencias más actualizadas de las ciencias humanas producidas en Europa y Estados Unidos, pero sin el contacto directo con la región serrana. La oportunidad de introducir esta comprensión de la vida andina, en su opinión más adecuada, le vino en 1931, cuando fue invitado a dictar clases en la UNMSN y formuló el curso de Historia del Perú (sobre los incas), que sería dictado en la Facultad de Letras.

Este clima de optimismo y efervescencia luego se contrapuso a los excesos autoritarios de Sánchez Cerro que, como represalia, cerró la UNMSM hasta mediados de 1935. Este cierre favoreció un período de investigaciones muy importante. Después de una fase envuelto en actividades de asesoría y comisiones, determinada por estos momentos de transición política complicada, Valcárcel se ve nuevamente dedicado a la investigación arqueológica, cuyo dinamismo envolvió nombres famosos como Wendell Bennett y A. Kroeber. Además, viajó a Europa, visitó exposiciones y museos, y estuvo también en importantes congresos. Estos viajes como director del museo, así como los contactos con instituciones extranjeras, le pusieron al día con las más recientes publicaciones en arqueología y etnología, de suerte que, cuando las actividades de la UNMSN se reiniciaron, propuso innovar los cursos y preparar a los investigadores nacionales para la gran tarea que se venía: descubrir el Perú, construir para la propia nación su imagen hasta entonces nebulosa.

Como el propio autor dice, la formación teórica de los alumnos era tan precaria que le parecía necesario comenzar por lo más elemental: la crítica del concepto vulgar de cultura, principalmente a partir de la escuela histórico-cultural de Graebner y Frobenius. Dos años después, en 1937, llegaba a Perú Bernard Mishkin para investigar la comunidad cuzqueña de Katka y con él, dice Valcárcel, las actividades etnológicas realmente comenzaron en el país.[2]

En una primera fase de investigación Mishkin permaneció hasta 1939, y regresó en 1941 y 1942. De este trabajo resultó el libro *The Contemporary Quechuas,* publicado parcialmente en castellano por la revista del Museo Nacional en 1953. En 1940 llegaron al Perú otros dos etnólogos que también ejercerían una fuerte influencia en el medio antropológico en formación: Harry Tschopik Jr., del Peabody Museum de la Universidad de Harvard, de cuyo trabajo resultó el libro *The Aymaras;* y Paul Fejos, que estudió a los indios Yagua, en el noroeste amazónico.

En 1944 John Gillin, el primer investigador patrocinado por la Smithsonian Institution, estudió el poblado de Moche en el departamento de La Libertad, lo que dio como resultado el libro *Moche, a Peruvian Coastal Community.* Otro importante investigador, Paul Rivet, ya había estado en el Perú en los años treinta, y su estudio minucioso en bibliotecas de todo el mundo culminó en la publicación, en 1951, del primer tomo de su *Bibliographie des langues aymará et kíchua*. Sobre Rivet, además de las cualidades intelectuales y profesionales, Valcárcel destaca el profundo humanismo con relación a la práctica de la etnología que, a su modo de ver, se constituía en una «útil herramienta para la transformación de naciones como la nuestra, ya que podía revelar las distintas formas culturales que coexistían en un mismo territorio» (Valcárcel 1981: 323).

En fin, estas investigaciones, estos contactos, las visitas de Valcárcel a los Estados Unidos en 1937 y 1941, así como el potencial que el país ofrecía para investigadores extranjeros, nos revelan cómo y porqué el país estaba, realmente, siendo *redescubierto* por la etnología, como estudio de la realidad viva: «Con la etnología se introdujo el estudio del presente y, por necesidad inmediata, la proyección hasta el futuro en nuestras investigaciones de la cultura peruana antigua» (Valcárcel 1981: 323).

---

[2] A través de Mishkin, Valcárcel estuvo en Nueva York y conoció a Boas personalmente.

Realmente, la situación de los indígenas contemporáneos adquiría una sólida base metodológica y científica, y en lugar de la intuición, podían contar con una metodología que a partir del presente lanzaba luces sobre el pasado, permitiendo a su vez la construcción de una imagen de país y de nación que se proyectaba en dirección al futuro: la arqueología, la etnología, la historia, y la lingüística levantaban datos que complementaban el conocimiento de la cultura antigua, antes solamente imaginada a través de los restos arqueológicos. El propio Valcárcel, estimulado por estos adelantos, como también por las transformaciones que se iban introduciendo tanto en el campo como en la ciudad, comenzó una minuciosa y paciente investigación sobre la historia del país. El resultado fue publicado bajo el título de *Historia de la cultura antigua del Perú*, cuyo primer volumen apareció en 1943 y el segundo en 1948.

En 1943, estuvo en Perú el historiador mexicano Daniel Cosí Villegas, representante de la editorial Fondo de Cultura Económica, buscando material para una serie de libros sobre América Latina, lo que dejó a Valcárcel preocupado por el Perú. De una serie de artículos, reunidos bajo el título de *Devenir del Perú,* resultó más tarde el libro *Ruta cultural del Perú,* cuya primera edición mexicana es de 1945. En el último capítulo de este texto tan significativo encontramos las siguientes palabras: «La continuidad de la historia del Perú permite la identificación de éste como sujeto del proceso histórico. Como en todo ser vivo —ya lo decía Bergson— la vida no solo "dura", sino que arrastra consigo toda su historia. [...] Es la continuidad del cambio, la preservación del pasado en el presente, lo que se entiende por la *duración* verdadera» (Valcárcel 1965: 222). Para el propio autor, este trabajo, más que resultado de una investigación etnológica realizada, tuvo como objetivo ofrecer una visión panorámica del proceso de transculturación en el país, señalando los diversos caminos que la investigación podría desarrollar.

La nueva preocupación por el cambio sociocultural representó, en su opinión, la perspectiva que el indigenismo peruano asumió casi veinte años después de *Tempestad en los Andes,* cuando él mismo anunciaba el resurgimiento de la raza indígena: «La cultura bajará otra vez de los Andes» (Valcárcel 1927). Así, en el intermedio de estos dos libros, como él mismo dice, encontramos la construcción de un nuevo indigenismo, fruto de las marcadas experiencias sociales e intelectuales.

Esta etapa, posterior a la Segunda Guerra Mundial, marca un desarrollo mayor del capitalismo en el país, de mayor penetración de la cultura occidental

en el mundo andino, así como el inicio de las migraciones internas masivas en dirección a los grandes centros, especialmente a Lima. Además de la necesidad de reajustar la vida social como un todo, era el momento de efectuar los profundos y necesarios cambios en la estructura de la distribución de terras para incentivar la adquisición de nuevos conocimientos y técnicas, preservando, sin embargo, los derechos de las comunidades, así como sus tradiciones agrarias. Era, en fin, el momento de cruzar la frontera en dirección a la modernidad sin perder los vínculos con la tradición.

Sin embargo, el asumir la modernidad trajo también la necesidad de posicionarse frente a los conflictos internacionales, pues la intelectualidad limeña se vio dividida luego entre fascistas y demócratas, hecho que recordaba, en esta polarización, la antigua división entre hispanistas e indigenistas. Así, dentro del proceso que se iniciaba, la UNMSN pasó a abrigar, en su mayoría, a los indigenistas y los demócratas, favorables a los aliados, mientras la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) pasó a ser el reducto de los hispanistas y favorables al eje Berlín-Roma.[3]

Esta fase también marcó algunas posiciones opuestas y paradigmáticas en términos de idea de mestizaje: Riva-Agüero, convertido al catolicismo y a los valores hispánicos, afirmaba la idea de un mestizaje total, siempre con vistas, claro, a la predominancia de los valores hispánicos, los que determinaban el progreso del país. Valcárcel, a su vez, creía en la existencia de un mestizaje biológico, pero no cultural. En su opinión, «[...] la parte hispánica seguía siendo indiferente a la indígena y la mezcla o famosa simbiosis era una tarea que estaba por realizarse» (1981: 328). Valcárcel también menciona la fundación de un centro de acciones y propaganda antifascista, el ambiente más activo en términos intelectuales y políticos de aquel momento.[4]

La victoria de José Luis Bustamante y Rivero, en 1945, llevó a Valcárcel al Ministerio de Educación, donde, además de un especial empeño con relación a la educación infantil, se dedicó a discutir y a implementar una

---

[3] Valcárcel cuenta que Carlos Miró Quesada llegaba a vestirse de camisa negra y hacer un saludo fascista. Cuenta, también, de la consternación que le causó ver, algunos años más tarde, al propio Riva-Agüero actuando de la misma manera, saludando como un nazi.

[4] ANEIP (Asociación Nacional de Escritores, Artistas e Intelectuales Peruanos), que más tarde se llamó solo ANEP, fue fundada en 1939. Valcárcel llegó a presidirla en 1959 y existió hasta 1979. Curiosamente, nunca existió en el país algo similar a la ABA brasileña. Según informaciones del profesor Juan Ossio, un grupo de antropólogos se viene reuniendo ya hace algún tiempo, pero de manera informal.

nueva organización de vida universitaria tomando como modelo la UNMSN. Fue un período de renovación, especialmente a partir de 1946, cuando Luis Alberto Sánchez fue electo rector. Sin embargo, frente a la súbita democratización en el acceso a la educación, y el crecimiento súbito del número de alumnos, quedó claro que el cuerpo docente no estaba preparado numérica e intelectualmente. Era urgente formar investigadores y, más que nunca, pareció que la antropología social tenía como objetivo primordial realizar investigaciones, conocer la realidad viva del país.[5]

Como el Museo Nacional desapareció en esta misma época, 1945, Valcárcel fue asignado director general de los museos restantes, que quedaron divididos en dos grupos: unido a la arqueología y a la antropología (bajo la responsabilidad de Julio Tello), o a la historia, bajo su dirección. Hecha la división, nada restó para el nuevo Museo de Historia: «[...] más que traslado, se había perpetrado un verdadero saqueo, las paredes estaban maltratadas, hasta las cerraduras de las puertas fueron arrancadas. El local, que unos meses antes fue escenario de valiosas muestras, era un sitio vacío y destrozado. Así terminó el Museo Nacional» (Valcárcel 1981: 359).

No obstante, por más deprimente que fuese, Valcárcel formuló otro plan, basado en función de sus actividades anteriores, así como de su formación y vida pasada, que tendría profundas repercusiones en el desarrollo futuro de la antropología en el país. Especialmente en lo que se refiere a la construcción de *lo peruano,* como presencia viva. Desde sus primeros contactos con el pintor José Sabogal, muchos años antes, él había pensado en reunir toda la producción realizada por el hombre peruano en toda su historia, desde los primeros tiempos hasta la contemporaneidad.[6] Para la fundación del Museo de la Cultura Peruana contribuyeron los más famosos artistas de ese entonces: el propio Sabogal, Julia Codesido, Enrique Camino Brent, Camilo Blas, entre otros. Viajaron por toda la sierra recogiendo muestras

---

5 Valcárcel indica el hecho de que se llegó a usar el término antropología social, siguiendo a los ingleses y norteamericanos, a partir de los años cuarenta, a diferencia de la etnología.

6 Es interesante observar, a modo de comentario, cómo estos primeros tiempos parecen producir la imagen de estos hombres cargando los restos preciosos de su historia y memoria, luchando para preservar y, al mismo tiempo, peleando unos con otros para poseer y/o cuidar de este acervo, como si nunca llegase a haber un lugar definitivo y tranquilo para depositarlo. La historia de estos museos y su organización me sirven como metáfora para pensar este comienzo, hasta que, finalmente, la investigación comenzase a orientar otra vocación, quien sabe, la de constructores de esta memoria.

de arte popular, reconociendo sus orígenes y estilos: eran los mates burilados, los retablos policromos, los toritos de Pucará, los objetos de plata de Cuzco, etcétera. Como este museo nacía también para promover la investigación, en él fueron creados algunos institutos: el Instituto de Estudios Etnológicos, para estudiar el hombre y la sociedad (dentro de él funcionaría una sección de lingüística); el Instituto de Arte Peruano, dedicado al arte popular, quedó bajo la dirección de José Sabogal; y, finalmente, el Instituto de Estudios Históricos se encargaría de la investigación documental.

Paralelamente, incentivados por los estudios de Mishkin y Tschopik, profesores de la UNMSN comenzaron a pensar más seriamente en la formación de sus propios profesionales. En esta época Julian Steward, que trabajaba en el Instituto de Antropología Social del Smithsonian Institution, patrocinó varios proyectos que involucraban a estudiantes peruanos. Con Alfred Métraux, tuvo la idea de publicar el *Handbook of South American Indians,* que señaló definitivamente los espacios vacíos y los frentes más evidentes para nuevas investigaciones.

Por otro lado, la nueva ley universitaria, aprobada mientras Valcárcel era Ministro de Educación, favoreció la creación de varios institutos en la UNMSM, entre ellos, el de etnología, del cual fue el primer director. Así, el futuro etnólogo comenzaba sus estudios en algunos cursos más generales, como Introducción a la Etnología, Geografía del Perú, y enseguida venían cursos más avanzados: Historia del Perú (sobre los incas) e Historia de la Cultura Peruana (con Valcárcel), un curso general de Etnología, y otro sobre Investigaciones Etnológicas en el Perú. Después, un curso de Sociología y otro de Historia de la Cultura, además de cursos sueltos con profesores extranjeros invitados o que estaban de paso. Ahí se hacían investigaciones; por ejemplo, los primeros tuvieron los siguientes temas:

- Etnología sudamericana y norteamericana
- grupos étnicos y transculturación
- análisis de elementos culturales peruanos
- psicología social
- religión y magia
- población indígena en Perú, bajo la dominación española.

Además, el Instituto contaba con personal especializado en la organización y conducción de los trabajos de campo. Como pasaron a existir dos institutos de etnología, al inicio planearon una división de esfuerzos de tal

manera que el museo se encargaría de las investigaciones, mientras la universidad formaría investigadores. Con el paso del tiempo, fueron quedando escasas las ayudas del Estado al museo, así que quien tuviese condiciones desarrollaría la investigación, sin más divisiones de tareas. Del mismo modo, debido a los escasos recursos, optaron por pequeñas monografías sobre poblaciones costeras y serranas de cada departamento del país, y dejaron la selva y los estudios de mayor envergadura para más tarde. Sin embargo, a través del apoyo del Smithsonian Institute, fue posible desarrollar dos proyectos que marcaron toda esta época: uno en el valle de Virú, y el otro en el poblado de Sicaya, que también recibieron el apoyo de Viking Fund, posteriormente llamada Wenner Gren Foundation.

El proyecto en Virú tenía por objetivo principal coordinar diversas fases de la investigación arqueológica alrededor de un problema central: el estudio de un proceso de crecimiento cultural en un área limitada por accidentes geográficos como un valle o una microrregión.

En este proyecto estaban implicados profesionales del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia (William Duncan), del Smithsonian Institute (Julian Steward y F. W. McBride), de la Universidad de Yale (Wendell C. Bennett), del American Museum of Natural History, del Field Museum de Chicago, de la fundación Guggenheim, sin mencionar a los peruanos Julio Tello, Jorge Muelle y Jorge Zevallos. Considerado un modelo de proyecto, tenía la intención de ir más allá de la descripción sistemática de la prehistoria peruana, de ahí su multidisciplinaridad: contaba también con geógrafos, antropólogos, además de los arqueólogos. La gran novedad de este trabajo, sin embargo, fue contar con la participación de estudiantes peruanos, tanto del Instituto de Etnología de la UNMSM, como de la Universidad Nacional San Antonio de Abad (UNSAA) del Cuzco.

De la misma época, el proyecto de Sicaya resultó de la colaboración entre el Smithsonian Institute, representado por Harry Tschopik Jr., y el Museo de la Cultura Peruana, representado por Jorge Muelle, Gabriel Escobar y J. M. B. Farfán. En la primera etapa de este proyecto los investigadores recorrieron varias comunidades de los Andes, observando significativas diferencias en su desarrollo: algunas bastante retrasadas al lado de otras, más progresistas y básicamente mestizas. Todo parecía indicar que, terminada la guerra, el proceso de transculturación en el Perú tendría un impulso decisivo. Como dice Valcárcel, «[...] estábamos en los umbrales de la modernización,

que a través de las nuevas vías de comunicación llegaría a los lugares más remotos de la patria» (Valcárcel 1981: 367).

Comenzó a delinearse la preocupación con el hecho de que, pese a que los cambios económicos introducidos en el país desde el siglo XVI no hubiesen podido alterar la conciencia colectivista de la población indígena, eso no significaba que estas mismas poblaciones no tuviesen el derecho a los beneficios de las innovaciones modernas. De esta manera, aquel estudio preferentemente dirigido a las cuestiones históricas, al conocimiento del pasado, comenzó a dedicarse más al presente: «[...] pasábamos de la historia a la etnología, nuestras primeras investigaciones combinaban a veces los estudios remotos de la vida indígena con los cambios en la actualidad».

Con el paso de los años se fue dando preferencia al estudio de los aspectos sociales, a la organización económica y al hábitat de las poblaciones actuales. La etnología comenzó a ganar terreno sobre la historia. Pero estos cambios quedaron más claros a partir de los años cincuenta, cuando la etnología pasó a ser la base de los estudios de arqueología, de historia, de geografía, de lingüística, etcétera. Sin embargo, la observación del Perú viviente, actual, facilitó nuevos ojos para interpretar el pasado: combinando la etnología y la historia apareció la etnohistoria, que patrocinó nuevos y estimulantes estudios que englobaban aspectos demográficos y económicos con las preocupaciones sociales y humanistas.

Nuevamente vinieron los investigadores extranjeros como John V. Murra, Pierre Duviols, Nathan Wachtel, Tom Zuidema y aparecieron los peruanos que habrían de volverse nombres importantes en esta área, como María Rostworowski de Diez Canseco y Franklin Pease, entre otros.

Así, siguiendo la idea de Valcárcel de que el indigenismo se fue volviendo una escuela de pensamiento, a partir de la etnología fue vertebrándose el nuevo indigenismo: con las nuevas disciplinas fue asumiendo un carácter científico y, al mismo tiempo, práctico, pues la evaluación etnológica pasó a ser condición previa para cualquier formulación de proyectos con relación a la población indígena. Nos cuenta Valcárcel que la perspectiva indigenista se incorporó a fines de este desarrollo, a partir de 1946, con la creación del Instituto Indigenista Peruano, órgano vinculado al Ministerio de Justicia y Trabajo, del que fue el primer director.[7]

---

7 Importante no olvidar otros proyectos de la misma época: el de Vicos y el de Puno-Tambopata. Se trata de actividades que llevaron a la creación del Plan Nacional de Integración de la Población

Este instituto seguía las directrices de la Convención Indigenista de Pátzcuaro, de 1940, que recomendaba la fundación de tales organismos, cuyas funciones no se reducían solo a la investigación, incluyendo ahora el asesoramiento al gobierno en las cuestiones administrativas, que de alguna manera afectarían a las poblaciones indígenas. Sin mucha efectividad en sus primeros años, como Cuzco sería sede del Congreso Indigenista Interamericano de 1949, este instituto fue reformulado para hacer frente a las nuevas y emergentes atribuciones. Una de sus primeras iniciativas fue crear el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Comenzó a crecer el interés por la población indígena, especialmente en lo que se refería a sus *manifestaciones culturales:* además del Instituto de Arte Peruano del Museo de la Cultura Peruana, el Ministerio de Educación Pública pasó a contar con un Departamento de Folklore en la Dirección de Educación Artística, que con la ayuda de millares de profesores distribuidos por todo el país, pasó a dedicarse a la recopilación de materiales folklóricos.

Veamos cómo este movimiento, del trágico al institucional, pasará a estar representado en algunos trabajos. Como Valcárcel mismo dice, entre sus dos libros más conocidos se forjó un nuevo indigenismo, una escuela de pensamiento, y ya no solo como grito de denuncia. En una primera fase, su concepción de lo trágico estaba unida a un radicalismo que envolvía muchas facetas. Este movimiento puede ser identificado de la misma manera como él entiende su cultura y el proceso histórico peruano. Veamos el primer momento:

> De todas las partes sale el grito uniforme. Los hombres de la montaña y de la planicie, de la hondonada y de la cumbre ululan el grito único. Lo lanzan al cielo como una saeta vibrante y sonora. No se escucha otro clamor, como si todos los hombres solo fueran aptos para emitir esa sola vibración vocal. Dejadnos vivir! Es la raza fuerte, rejuvenecida al contacto con la tierra, que reclama su derecho a la acción. Yacía bajo el peso aplastante de la vieja cultura extraña. Aprisionada en la férrea armadura del conquistador, la pujante energía del alma aborigen se consume. Estalla la protesta, y el grito unánime resuena de cumbre en cumbre hasta convertirse en vocerío cósmico de los Andes. [...] La cultura bajará otra vez de los Andes. (Valcárcel 1963 [1927]: 22-23)

Aborigen, de 1959. De cierta manera, estas experiencias proporcionaron las reformas producidas, enseguida, por el gobierno militar de Velasco Alvarado.

Este famoso libro de Valcárcel revela una estructura narrativa bastante interesante porque se presenta compatible con su percepción de realidad: son pequeños fragmentos, inflamados y más literarios que etnológicos, casi como cuadros esquemáticos que terminan por enseñar un todo construido sobre fragmentos.

Así, «Como un ladrón en la noche» abre el trabajo con el sello que lo define: la esperanza del regreso de una conciencia de la raza: «La masa uniforme de los pueblos muertos se mueve también y todos los sepulcros se transformaron en matrices de la nueva Vida. Hay un milagro primaveral de las razas» (Valcárcel 1963 [1927]).

En el fragmento «Avatar», uno de los más conocidos y citados, anuncia el famoso resurgimiento indígena:

> La cultura bajará otra vez de los Andes. [...] No mueren las razas. Podrán morir las culturas, su exteriorización dentro del tiempo y del espacio. La raza keswa fue cultura titikaka y después ciclo inka. Perecieron sus formas. [...] Pero los keswas sobreviven todas las catástrofes. [...] No ha de ser una Resurrección del Inkario con todas sus exteriores pompas. No coronaremos al Señor de Señores en el templo del Sol. No vestiremos el unku ni se cubrirá la trasquilada cabeza con el llautu, ni se calzarán los desnudos pies con la usuta. [...] En lo alto de las cumbres andinas brillará otra vez el sol magnífico de las extintas edades. Por sobre las montañas, en el espacio azul [...] se producirá la armonía de Oriente y Occidente, cerrando la curva abierta milenios atrás. Se cumple el avatar: nuestra raza se apresta al mañana: puntitos de luz en la tiniebla cerebral anuncian el advenimiento de la Inteligencia en la actual agregación subhumana de los viejos keswas.

Y así se siguen «El sol de sangre», «Un pueblo de campesinos», «La palabra ha sido pronunciada», «Los ayllus», «La mujer que trabaja», «Poblachos mestizos», etcétera, hasta que llegamos, finalmente, a «La sierra trágica: en el plácido escenario rural, la némesis india proyecta su sombra de sangre». Aquí, la secuencia de las escenas dramáticas reconstruye metafóricamente los pasos históricos:

- «El pecado de las madres» cuenta la historia de dos hermanos, hijos de padres diferentes, un indio puro y el otro mestizo. De manera melodramática, el autor habla del pecado de aquella madre y del silencioso odio que fue generándose entre los hermanos, culminando en la tragedia: una madrugada, Ismael mató a su hermano Fabián,

el mestizo, el impuro. La madre, la tierra, la nación, no puede evitar el odio entre aquellos que ella misma había generado. Pero el indio puro continúa vivo.

- «El embrujado» habla de la sabiduría indígena, de aquellos que, aun siendo expropiados de su tierra, conservaron su poder mágico. El patrón, casi muerto por un mal que nadie conseguía curar, tiene que curvarse, en fin, ante Taita Tomás: «Sálvame —le imploró gimiente el moribundo. —Patrón, ruegas ahora, suplicas al indio que arruinaste, arrebatándole sus llamitas, mandándole derribar su choza y barbechar sus tierras. Te has olvidado de todo, patrón, y te acuerdas de mí no para mi bien sino para el tuyo. Guay! Patroncito, tu indio Tomás no es brujo, nada puede hacer [...]». Torturado, el pretencioso brujo salva al patrón, pero solamente para verlo terminar sus días como un alcohólico, en trapos, en un rancho de peones: «El indio Tomás asomó el rostro por la portezuela de aquel inmundo zaquizamí; hubo en sus labios una sonrisa de satisfacción, y se alejó, esta vez para siempre» (Valcárcel 1963 [1927]).

Y así se siguen los cuadros que narran situaciones de injusticia practicadas por los blancos, pero que hablan, también, de la victoria de aquellos que, aun vistos como inferiores, aparecen protegidos por una fuerza mayor del destino que les está reservado. En un segundo momento del libro, «Los nuevos indios», Valcárcel trata de revelar a este nuevo personaje, ya actuando dentro de la sociedad nacional, ejemplificado por los títulos de los pasajes: «La parcela»; «El consejo de los ancianos»; «El amor de don Rodrigo»; «Waman, sargento»; «La nueva amistad»; «La nueva escuela»; «El hermano adventista», etcétera, hasta que llegamos a la parte llamada «Ideario»: «De los Andes irradiará otra vez la cultura. El andinismo es mucho más que una bandera política; es, sobre todo, una doctrina plena de mística unción. Sólo con la fe de los iniciados, con el ardor de los prosélitos, el andinismo surgirá para encerrar en su órbita todo lo que los Andes dominan desde su altitud majestuosa» (Valcárcel 1963 [1927]: 111). Y es justamente aquí donde encontramos nuevamente el sentido de lo trágico, unido, no obstante, a un gran ardor de esperanza: «De los Andes tienen que nacer, como nacen los ríos, las corrientes de renovación que transformen al Perú».

Encontramos, también, la percepción de la colonización como causa de todos los infortunios, degeneraciones y sufrimientos, contrapuesta al *andinismo* como:

> [...] el amor a la tierra, al sol, al río, a la montaña. Es el puro sentimiento de la naturaleza. Es la gloria del trabajo que todo lo vence. Es el derecho a la vida sosegada y sencilla. Es la obligación de hacer el bien, de partir el pan con el hermano. Es la comunidad en la riqueza y bienestar. Es la santa fraternidad de todos los hombres, sin desigualdades, sin injusticias. El andinismo es la promesa de la moralidad colectiva y personal, la poderosa, la omnipotente reacción contra la podredumbre de todos los vicios que va perdiendo a nuestro país.

Se clarifica esta comprensión del proceso histórico, resultante de la violencia:

> [...] del asalto de los lúbricos invasores sucede la tranquila posesión de la mujer india, y que hace nacer «del vientre de América un nuevo ser híbrido [que] no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras». El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades. Esta comprensión hace, también, que esta historia sea interpretada como *la tragedia de su lucha*. (Valcárcel 1963 [1927]: 116)

Como vimos, la trayectoria de Valcárcel estuvo marcada por un firme encaminamiento de este fervor ideológico en dirección a una acción institucional, no necesariamente fácil, pero decididamente bien perpetrada. Y en este sentido, su libro *Ruta cultural del Perú* se revela como fruto del mencionado indigenismo como escuela de pensamiento, como acción institucional volcada al estudio, a la investigación y a la definición de la situación nacional, que engloba a todos los segmentos y grupos poblacionales: «Esta serie de ensayos sobre el cambio cultural en el Perú intenta una presentación de sus diversos aspectos [...]. Se ha tomado como objetivo principal la gran masa de población indígena; particularmente con relación a ella se observan los fenómenos transculturales, exponiendo de paso lo que ocurre en los otros grupos demográficos» (Valcárcel 1965 [1945]: 7).

Aunque el autor admita que aún no se trataba de una obra etnográfica, a medida que estos estudios apenas comenzaban en el país, su actitud difiere radicalmente de aquella manifestada en *Tempestad en los Andes:*

> En estas páginas se insistirá en la indiscutible existencia de un acervo de cultura aborigen que se ha conservado y se está transmitiendo de generación en generación y de una capa social a otra, con las pérdidas y modificaciones que son inevitables. Mucho se ha mezclado y extinguido, pero es mucho más aún lo que se niega a morir. [...] Estudiándola y conociendo sus excelencias, puede ser salvada como un ingrediente valioso en la composición de la futura civilización de América. (Valcárcel 1965 [1945]: 10)

La organización de estos ensayos difiere completamente de los cuadros fuertemente emocionales de *Tempestad en los Andes:* en las trece primeras páginas dedicadas a una especie de situación del Perú en el mundo, nos atrapa con la sugestiva metáfora, «[...] Perú es un país de quimera, pertenece a la fantástica geografía del sueño [...] desde el siglo XVI Perú y Oro fueron asociados inseparablemente». Y continúa discurriendo sobre el mito de la sociedad perfecta, inspirada en las utopías de Moro, Campanella y Bacon, sobre las desigualdades provocadas por la ganancia, por el mercantilismo y, finalmente, por el capitalismo, así como por el deseo de igualdad, estimulado por el socialismo: «Capitalismo y socialismo estaban encerrados como crisálidas en la mágica palabra *Perú*».

Este breve recuento histórico, con fuertes colores literarios porque es rico en metáforas, nos lleva a través de los ciclos económicos del oro, de la plata, del guano, del salitre y del algodón, y recuerda siempre los grandes sufrimientos causados por la impetuosa necesidad de los poderosos:

> Perú apareció rodeado de un trágico halo. Esta es la última vaharada del nombre y fama del Perú. Horrendo destino de un pueblo que todavía en el primer tercio del siglo XVI de la Era Cristiana era feliz, pleno de bienestar, ausente de la Civilización Occidental. Llegamos a este siglo desmedrados, como nobles señores venidos a menos. En cuatrocientos años, habíase consumado la ruina del solar floreciente. Ni oro, ni plata; tampoco guano y salitre; tampoco caucho. Nos comportábamos como arruinados hidalgos que rematan sus últimos bienes, incapaces de rehacer con el propio esfuerzo la heredada y desbaratada fortuna.

Así escribía en 1945; su percepción acerca de la influencia de la Segunda Guerra Mundial sobre la economía peruana es positiva en la medida en que acelera la destrucción del feudalismo, a la cual agrega «la inaudita energía humana que reservan los cinco millones de indios peruanos no integrados a la comunidad nacional». De esta manera:

> [...] el nombre y la fama del Perú, alcanzarán nuevos y definitivos resplandores, respaldados por las características del pueblo peruano: un profundo sentido de convivencia armónica y una exquisita sensibilidad para percibir lo justo. No somos pueblo agresivo, sino pacifista; no somos colectividad ambiciosa, sino desprendida y conciliadora [...]. Son directos y no decadentes herederos del pueblo incaico, que aguardan su hora, que están seguros del renacimiento de su histórica organización. (Valcárcel 1965 [1945])

En fin, aunque mantiene todavía su antigua posición ideológica, ella está ahora mucho más matizada, por lo menos, por otras dos fuertes influencias: el socialismo y la etnología como formas de construcción y transformación de la realidad.

Este trabajo continúa con varios otros puntos interesantes, como por ejemplo, «Perú en la América antigua», donde discute las teorías de su tiempo con relación a la población del continente y, específicamente, con relación al hombre primitivo peruano. «El paisaje del Perú» discurre sobre las transformaciones del espacio peruano después de la Conquista, siempre destacando lo que de la cultura antigua fue apropiado por los españoles. Se siguen ensayos sobre la relación entre geografía y cultura; sobre la relación entre raza, economía y cultura: «[...] el concepto de raza adquiere en el Perú un contenido que no es biológico *stricto sensu*, porque tiene ingredientes económicos y culturales. Pertenecer a un grupo étnico implica ya una posición en la sociedad, arriba o abajo» (Valcárcel 1965 [1945]).

A continuación, vienen sus consideraciones acerca de las actitudes humanas que se desarrollaron a partir de la dominación, el derecho, la política, la moral, la educación, la religión, el arte, la poesía, la música, la danza.

Los tres últimos ensayos merecen una atención más detallada, ya que tratan del indio y del cambio cultural, y llegan finalmente a la conceptuación del Perú como patria a través de la apología de la transculturación: «El indio y el cambio cultural»; «Túpac Amaru, caudillo antiespañol» y «Perú, una patria antigua». Estos ensayos están articulados de una manera que busca convencernos de que, en realidad, no hay nada que impida a la gran masa indígena de entrar y usufructuar de las buenas cosas de la vida moderna occidental, y para eso el autor recurre a algunas estrategias.

En el primer ensayo, sustituye la fe en el resurgimiento indígena, explícita en las páginas de *Tempestad en los Andes,* por el juicio racional del escritor italiano Antonello Gerbi, en su libro *El Perú en marcha*. La aptitud del indio para entrar en la modernización resulta, ahora, de la parte positiva y

superviviente de la cultura incaica que se incorpora en el nuevo ser colectivo. Gerbi descubre como núcleo vital, dominante, masculino, esta tónica viril y austera de la herencia indígena, y «Pide, tanto como lo hemos pedido siempre, la incorporación integral de "los elementos étnicos, morales, tradicionales, autóctonos, propios de la población" [...]. Es decir, el cumplimiento del verdadero proceso de transculturización, desviado, paralizado y pervertido por la absurda política colonial [...] y bajo la República [...]». Valcárcel asume de manera clara que es solamente a través de la técnica, de la escuela profesional o de la educación práctica, que el indígena dominará la cultura occidental, dado que no conoce otro modo de vida: es un trabajador orgánico. De esta manera, alaba al pueblo vigoroso y joven que el país posee, revisando incluso, sus posiciones regionalistas: «En un sistema tan centralizado y descentralizado a la vez, se producen naturalmente corrientes y contracorrientes, remolinos, vórtices y resacas; pero el resultado definitivo, muy regular, es un equilibrio controlado por la capital» (Valcárcel 1965 [1945]: 201). No obstante, dice, el comercio internacional ya esperaba hacía demasiado tiempo a estos cinco millones de posibles consumidores y, en este sentido, necesitaba convencer a Lima de la urgencia de tomar la única medida necesaria: ir directamente a la integración nacional, habilitando a la gran masa indígena como factor económico, político, social y cultural.

Había que alfabetizarlos poniendo en práctica novísimos métodos usados por Rusia y China de donación de tierras, así como crear granjas colectivas con capital público y bajo la dirección del Estado. En verdad, Valcárcel sugiere lo que estaba en vías de suceder a partir de los años cuarenta con los proyectos de antropología aplicada ya mencionados.

De la misma manera, su evaluación de la rebelión de Túpac Amaru señala el hecho de que el famoso héroe, en realidad, no se había vuelto contra los criollos, ni contra los mestizos sino exclusivamente contra los españoles: «Unidos todos los que sufrían la opresión del dominio colonial, sin distinguir razas ni castas [...]» en una clara percepción de la futura patria, integrada por criollos, mestizos, zambos e indios. Túpac Amaru no estaba exactamente contra la Iglesia, ni contra el Imperio sino contra el *reparto* o sistema de compras forzadas de las innumerables inutilidades que los dejaban obligados a las deudas, mientras sus necesidades primordiales permanecían desatendidas: «¿Qué podían hacer los aborígenes con una biblioteca que jamás estaría a su alcance, puesto que el español era contrario a su instrucción?». Así, Túpac Amaru se hacía parte de un nuevo proceso de

transculturización: las organizaciones artesanales comenzaban a jugar un nuevo papel político importante, por ejemplo, los plateros del Cuzco, en función de ciertas ideas que llegaban de Europa. En este momento, la artesanía también comenzaba a exhibir símbolos y signos de la cultura original, fundiéndolos con los europeos. Era el renacimiento de la cultura indígena camuflado por el barroco: parecían meros adornos de soles y lunas adornando los altares, pero poseían profundo sentido reivindicativo. Por lo tanto, dentro de este contexto Túpac Amaru fue visto como representante de un renacimiento incaico. Pero es, según Valcárcel, un verdadero precursor del caudillo que habla en nombre de su pueblo: «Ya no era posible volver a las viejas formas. Túpac Amaru venía a ser de este modo el caudillo del nuevo Perú, integrado por indios, mestizos, criollos y zambos».

Así, en el ensayo final del libro, su noción de patria aparece plenamente identificada con aquella de *sujeto del proceso histórico* y calificada con las palabras de Bergson, «como todo ser vivo —la vida no sólo "dura", sino que arrastra consigo toda su historia». En este momento aparece también la figura del etnólogo que, en su opinión, comprueba estas afirmaciones y descubre, por medio de este método, los elementos constitutivos del cuerpo social, estableciendo su filogenia:

> [...] dibujará el etnólogo verdaderas líneas imbricantes que representan las prolongaciones del pasado en el presente y hacia el futuro. Una de estas líneas que avanza desde el más remoto pretérito hasta hoy es la correspondiente a la conciencia de una patria peruana. Solo es posible el sentimiento patriótico en cierta fase de coincidencia o unificación social. (Valcárcel 1965 [1945]: 222).

Frente a la necesidad imperante de identificar este proceso, Valcárcel reconoce en el antiguo ayllu una especie de preconciencia patriótica que se fue alargando, hasta formar tribus que más tarde formaron el Tahuantinsuyo, tribus de alegada conciencia ecuménica. Enseguida, la conquista española y su poderosa discriminación favorecieron la aparición de la conciencia de patria peruana, cuya primera expresión política habría sido el movimiento de resistencia incaica personificado por Manco Inca II en 1536. Aunque sus afirmaciones nos parezcan un tanto forzadas por la necesidad del momento histórico, se percibe, por otro lado, que él mismo está consciente de que ya en aquel tiempo fue creado el *mito del Perú* a través de la poesía (o la historia) escrita por el cronista Inca Garcilaso de la Vega. Recordando sus

palabras, Valcárcel nos dice que aun escribiendo como indio, se confiesa forzado, al mismo tiempo, *al amor de la patria*. Además, dice Valcárcel, con frecuencia, aunque orgulloso de las hazañas de sus antepasados, Garcilaso no deja de notar los fenómenos de transculturación:

> Han mostrado y muestran [los indios], la misma admiración y reconocimiento cada vez que los españoles sacan alguna cosa nueva que ellos no han visto, como el ver molinos para moler trigo y arar bueyes, el hacer arcos de bóveda de cantería en los puentes que han hecho en los ríos.

Para Garcilaso los españoles son extranjeros, y aunque llame a su patria *grande y riquísimo imperio,* en la opinión de Valcárcel, fue el primero en delinear la figura de esta patria, a medida que «vivía ya, desde entonces, en la conciencia de cada uno de sus hijos. Era Perú una patria antigua» (Valcárcel 1965 [1945]: 227).

Como no podía dejar de suceder, Valcárcel también cita a Guaman Poma de Ayala, «verdadero monumento de transculturación indoíbera», ya que como hombre de pueblo y autodidacta, acumuló gran conocimiento que expresó después en un complicado *lenguaje* mestizo quechua-aymara-español. En su opinión, la *Nueva corónica y buen gobierno de los incas* trae la versión peruana de la vida en el Perú, desde los tiempos más remotos hasta la primera década del siglo XVII. Además, «[...] pinta con mayor intensidad, a veces *trágica*, a ratos grotesca, la existencia de nuestro pueblo en el medio siglo que siguió a su sometimiento al yugo español». Pero su visión de estas obras, en especial la de Guaman Poma, es la de un testimonio valioso para el estudio de las *transformaciones culturales,* con un cierto sabor de «cosa inmadura, cierto aspecto de monstruosidad, al mismo tiempo que de capitoso perfume plebeyo que parece emerger de las capas íntimas y profundas del pueblo». El cuerpo esencial de una patria, un ser milenario con más de cinco millones de indios e indo mestizos, «en larva, en crepúsculo, pero no sabemos qué mariposa del futuro» (Valcárcel 1965 [1945]: 229).

Valcárcel, así como otros autores peruanos, establece una ya clásica oposición entre Garcilaso y Guamán Poma: «Mientras Guamán Poma sólo tiene lágrimas e indignación por el sufrimiento de sus hermanos de raza, Garcilaso las tiene para todos los desheredados y oprimidos: “indios, mestizos y criollos, sus hermanos” [...]». De esta manera, la idea de recorrer la historia o de transformarla en un significado específico, a través de personajes importantes,

no parece ser tan contemporánea. Valcárcel lo hace bastante evidente al escribir: «Alrededor de estos personajes principales, en cuya obra está la fuente pura e inagotable del sentimiento patriótico peruano, giran otras figuras menores [...]» (Valcárcel 1965 [1945]).

En resumen, este recorrido de Valcárcel nos permite percibir cómo él, en su afán de concebir a la nación peruana, transformó su radicalización antihispanista y anticentralista en una clara aceptación del mestizaje, sublimando su sentimiento de lo *trágico* en un proyecto de comprensión de la realidad, que realmente se conformó en una escuela de pensamiento, en el indigenismo de cuño etnológico.

José María Arguedas entra en escena como director de aquel Departamento de Folklore y, a partir de 1953, como importante colaborador de la revista del Comité Interamericano, *Folklore Americano.* Valcárcel cuenta cómo conoció a Arguedas, que en 1931, antes del cierre de la UNMSM, fue uno de sus alumnos. El relato de Valcárcel sobre Arguedas es reservado y amistoso: entre los datos acerca de su trayectoria, cuenta que sus males se agravaron después de un viaje que hicieron juntos a Buenos Aires en 1959, y que lo llevaron diez años después al suicidio: «[...] desgraciadamente llegó su época infeliz. Quizás tenía algún trauma de la niñez, que para él no había sido dichosa, el hecho es que luego vinieron sus decepciones. Llegó a estar descontento de sí mismo, hasta el extremo de pensar que ya no podía escribir, y efectivamente ocurrió así, pues abandonó su labor literaria» (Valcárcel 1981: 375-6).

José María Arguedas parece haber comenzado su trayectoria a partir de este punto exacto al que llegó Valcárcel, pero de manera inversa: de lo institucional a lo trágico. Sin embargo, su recorrido es mucho más complejo: la bibliografía arguediana es abundante, pues toma por lo menos dos grandes campos de la reflexión social en varios de sus aspectos, las ciencias sociales y la literatura, pero sobre todo, está sujeta a muchas disputas intelectuales y políticas. Quiero, sin embargo, tomarla dentro de la perspectiva ya formulada como hipótesis de este trabajo, es decir, de la *concepción trágica de la cultura peruana,* así como dar cuenta de algunas relecturas que apuntan hacia esta dirección.

La historia está hecha de resonancias o, como dice Octavio Ianni, el camino que conduce a la constitución de las naciones es «tortuoso, laberíntico, mágico» (Ianni 1993: 41). Aquí, esta forma de *magia* hace que Arguedas haga eco de Guaman Poma y Garcilaso, y lleve esta *tragicidad* —como

categoría— dentro de una escritura angustiadamente *transculturante,* en la medida en que en ellos la narrativa no solo describe sino que lleva simultáneamente y dentro de sí, aprisionándolo, el loco deseo de una conciliación imposible. Por lo menos en los términos y en los momentos en que vivieron.[8]

Voy a dejar, sin embargo, que otros autores hablen de Arguedas, para así buscar su revelación en la historia: aquellos que lo leyeron lo hacen de forma diferente a lo largo del tiempo. Pero antes, una breve biografía de este autor.[9]

José María Arguedas nació el día 18 de enero de 1911 en Andahuaylas, durante la primera gestión de Leguía, que fue elegido en 1908. Su padre era juez y él perdió a su madre a los tres años. Durante su infancia, Billinghurst asume la presidencia, en 1915 se produce la sublevación de Rumi Maqui y en 1916 se promulga la ley del salario mínimo para los trabajadores indígenas. En 1917, año en que fue creada la CGTP y la Federación de Estudiantes del Perú, su padre se casa nuevamente. Como el niño se llevaba mal con la madrastra, empezó a viajar con el padre y a pasar largos períodos de tiempo entre los indígenas, lo que, por un lado, lo llevó a una escolarización caótica y, por otro, a aprender perfectamente el quechua.

Los años que siguieron fueron bastante conturbados, pero el niño José María vivía lejos de los focos de tensión política: el oncenio de Leguía, marcado por la agitación urbana y los levantes indígenas en las regiones de Puno y Arequipa. Fue también durante este período que aconteció el reconocimiento oficial de las comunidades indígenas. En este mismo lapso, Vallejo publicó *Los heraldos negros* (1918) y López Albújar su libro *Cuentos andinos* (1920). En 1926, Mariátegui fundó la revista *Amauta,* mientras Arguedas y su hermano Arístides fueron matriculados en un colegio en Ica, cerca de Lima. En 1928, año en que aparecieron los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, La casa de cartón* de Martín Adán y *El amauta Atusparia* de Ernesto Reyna, Arguedas y su padre radicaron en Huancayo, donde comenzó a escribir para una publicación estudiantil, *Antorcha*. En 1929, se mudaron para Yauyos, donde Arguedas continuó sus estudios secundarios. En 1931, un año después de la muerte de Mariátegui, Arguedas llegó final-

---

8 Esta homología entre Arguedas y Guaman Poma ya fue discutida por Martín Lienhard (1985). La cuestión desarrollada por Lienhard es compleja. Volveré a ella, de forma breve, a lo largo de este capítulo.

9 Estos datos fueron sacados del cuadro sinóptico que está incluido en la edición crítica de *El zorro de arriba y el zorro de abajo,* trabajo coordinado por Eve-Marie Fell.

mente a Lima, donde comenzó a estudiar Humanidades en la UNMSM. Sin embargo, con la muerte de su padre y la falta de recursos financieros, Arguedas se ve forzado a interrumpir sus estudios y trabajar como auxiliar de correos hasta 1937. En esa época (1932-1933), un grupo de jóvenes intelectuales y artistas se reunía en la llamada peña Pancho Fierro, incluyendo a José Sabogal, Julia Codesido, Martín Adán y Celia Bustamante, con quien Arguedas se casó en 1939. En 1935 Arguedas publicó su colección de cuentos *Agua,* así como *Los escoleros* y *Warma kuyay*. En 1936, ya simpatizante del PCP, fundó la revista *Palabra* con algunos amigos de la Facultad de Letras de la UNMSM y, al mismo tiempo en que pasó a frecuentar la peña Pancho Fierro, se involucró en la militancia antifascista, lo que terminó por llevarlo a la prisión El Sexto por casi un año. De esta experiencia resultó la novela con el mismo nombre del presidio, donde cuenta de forma novelada lo que él vivió allí. En la prisión, preparó su libro *Canto kechwa* y, luego de ser liberado, en octubre de 1938, comenzó a escribir *Yawar fiesta*. En 1939, año en que fue elegido Manuel Pardo, Arguedas fue nombrado profesor de los cursos Castellano y Geografía en el nuevo colegio Mateo Pumaccahua, en la ciudad de Sicuani, provincia de Canchis. En junio de ese año se casó con Celia Bustamante y pasó a colaborar con el periódico *La Prensa* de Buenos Aires. En 1940, participó en el Congreso Indigenista de Pátzcuaro en México. En octubre de 1941, regresa a Lima para colaborar en la reforma de los programas de educación secundaria y publica *Yawar Fiesta,* mientras Ciro Alegría publicaba *El mundo es ancho y ajeno*.

En abril de 1942 fue nombrado profesor de Castellano en el Colegio Nacional Alfonso Ugarte y en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe. Pero este fue también el año en que aparecen por primera vez los síntomas de una enfermedad psíquica, que fue tal vez una profunda depresión que le hizo dejar de escribir durante varios años. En 1945, como vimos, Valcárcel fue nombrado Ministro de Educación del gobierno de José Luis Bustamante y Rivero. En 1946, como resultado de su actuación, fueron creados tanto el Instituto de Etnología de la UNMSM, como la Sección de Folklore en una división del propio Ministerio de Educación. En ese momento, Arguedas se matriculó en el recién creado Instituto de Etnología, y fue nombrado, en marzo de 1947, director de la referida sección de folclor.

Solamente en 1953 Arguedas volvió a escena, nombrado jefe del Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura y secretario del Comité

Interamericano de Folklore, y fue editor de la revista *Folklore Americano*. Había vuelto a escribir, en gran parte debido a sus experiencias etnográficas: *Cuentos mágicos-realistas y canciones de fiestas tradicionales. Folklore del valle de Mantaro, provincias de Jauja y Concepción,* y *Diamantes y pedernales,* este último de 1954. En 1956 produce su primer trabajo etnológico de peso, *Puquio, una cultura en proceso de cambio,* y en 1957 consigue su título de bachiller en etnología con la tesis *Evolución de las comunidades indígenas. El valle de Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial*.

Durante 1959, mientras se acentuaba la crisis de la devaluación de la moneda peruana, Arguedas estuvo en España, entre enero y julio, con una beca de la UNESCO, preparando su tesis doctoral sobre el origen hispánico de las comunidades indígenas. De regreso al Perú empezó a dar clases en la UNMSM mientras la situación en el país se agravaba por innumerables invasiones a las haciendas, especialmente en el valle de la Convención, donde actuaba Hugo Blanco, líder guerrillero durante esta importante época que antecedió el gobierno de Velasco.

En 1961 llegaba al público el libro *El Sexto,* a la vez que Julio Ramón Ribeyro lanzaba *Crónica de San Gabriel*. En 1962, faltando poco para que Haya de la Torre ganase las elecciones presidenciales, una junta militar las anuló y asumió el poder. Ese año, Arguedas publica *La agonía de Rasu Ñiti* y *Túpac Amaru Kamaq taytanchisman; hayllitaki. A Nuestro padre creador Túpac Amaru; himno canción.* En 1963, mientras Hugo Blanco es tomado prisionero en Cuzco, y el guerrillero Javier Heraud muere en Puerto Maldonado, Arguedas presenta su tesis de doctorado en el Instituto de Etnología de la UNMSM. El mismo año, después de que una junta militar gobernase el país, Belaunde Terry gana las elecciones presidenciales; Arguedas es nombrado director de la Casa de la Cultura del Perú y Vargas Llosa publica su libro *La ciudad y los perros*. En 1964 Arguedas publica *Todas las sangres,* mientras aparece *Lima la horrible,* de Sebastián Salazar Bondy. A fines de 1964, hostilizado por la mayoría parlamentaria del APRA y la Unión Nacional Odriista (UNO), deja el cargo de director de la Casa de la Cultura, pasa a ser director del Museo Nacional de Historia, y funda la revista *Historia y Cultura*. Al inicio de 1965, se va a vivir con Sybila Arredondo y publica *El sueño del pongo,* además de participar en el Primer Encuentro de Narradores Peruanos (editado después en Arequipa en 1969). En este congreso participaron también Ciro Alegría, Salazar Bondy, Vargas Llosa, Oswaldo Reynoso,

Izquierdo, entre otros. Durante ese año aumentan enormemente las guerrillas y, como consecuencia de eso, se da lugar a la represión militar: a comienzos de 1966, Guillermo Lobatón desaparece en manos del ejército, probablemente lanzado de un helicóptero en la selva amazónica, y Hugo Blanco fue condenado a 25 años de prisión. Aunque profundamente angustiado por toda la situación del país, que se reflejaba en los cortes para la educación e investigación, así como en la dimisión de innumerables de sus funcionarios, Arguedas publica *Dioses y hombres de Huarochirí,* una colección de mitos traducidos por él, en edición bilingüe. Ese mismo año Vargas Llosa publica su libro *La casa verde*. En abril, tuvo su primer intento de suicidio. Como resultado, su salud queda bastante debilitada y, entonces, pide dimisión del cargo y la jubilación como funcionario.

Sin embargo, estaba en marcha un convenio entre el Ministerio de Educación y la Universidad Nacional Agraria de La Molina (UNALM) para realizar una recopilación de la literatura oral peruana. En 1967 fue nombrado profesor de esta universidad en el curso de Ciencias Sociales, en función del referido convenio. Al año siguiente, Belaunde es depuesto por una Junta Militar, y asume la presidencia el general Velasco Alvarado, que inicia una serie de medidas riesgosas en la primera fase de su gobierno. Arguedas, casado ahora con Sybila Arredondo, participa como jurado del Premio Casa de las Américas, en Cuba, y de regreso pide una licencia sin remuneración en la universidad. Permanece así hasta octubre de 1969, tiempo en que se dedicó a su soñado proyecto de escribir sobre la ciudad-puerto de Chimbote. En realidad, como nos cuenta Arredondo en un texto sobre la obra *El zorro de arriba y el zorro de abajo* a través de la correspondencia de Arguedas, este fue el momento en que amplió y profundizó todo el conocimiento que había acumulado a partir de su experiencia vital en el pequeño puerto de Supe, durante los años cuarenta y cincuenta. En una carta de su sobrina, Vilma Arguedas, que vivía en Chimbote, del 27 de junio de 1967, leemos lo siguiente:

> [...] en primer lugar espero que te encuentres mejor y con mucho impulso para continuar aquella novela de que me hablaste. Yo estoy dispuesta a ayudarte en lo que me sea posible y estoy coleccionando informes sobre la vida de algunos pescadores que han venido a esta oficina. Además ya le hablé a Miguel sobre la posibilidad de que tú te pongas en contacto con algunos de ellos, que él conoce, cuando vengas. Espero que no des marcha atrás a tus

> planes. Sobre tus entrevistas que necesitas, ya Miguel habló con varios pescadores y todos están dispuestos a darte información. (Arguedas 1990: 275)

En otra carta enviada al editor Carlos Barral, en julio de 1966, habla sobre una novela que había comenzado a escribir hacía dos años:

> Hace dos años empecé a escribir una novela sobre el tema de los pescadores de anchoveta y la verdadera revolución que ha causado en la costa peruana la industria de la harina de pescado. Yo solía pasar el verano en un pequeño puerto semiabandonado que está a 170 kilómetros de Lima; se llama Supe. [...] No dejé de pasar un solo verano hasta el año de 1960 en que se instaló la vigésimo octava fábrica de harina de pescado y convirtió el puerto en un inmenso surtidor de humo pestilente y la playa en un fango cargado de gusanos nunca vistos. [...] Fui testigo de la transformación del puerto y de sus gentes. De cómo esta silenciosa y paradisíaca caleta se convirtió en una especie de urbe entremezclada de negros, cholos, indios monolingües quechuas, chinos e injertos, prostitutas, ladrones y de empresarios sin entrañas. El mecanismo o los métodos inventados para que esta gente informe que constituyen los pescadores permanezca siempre pobre a pesar de los increíbles ingresos que obtienen con la pesca es algo superior a las posibilidades de ficción del novelista. Pero en este horno están gentes de las costumbres más diversas: es otra imagen del Perú, en algo semejante a la que he intentado mostrar en Todas las Sangres, pero más compleja aún, acaso más difícil de narrar. He escrito los tres primeros capítulos. No tengo necesidad casi de inventar personajes para la primera parte. Se trata de la transformación de los pescadores y los pocos y tranquilos trabajadores del puerto [...]. (Arguedas 1990: 276)

En otra carta, del 31 de enero de 1967, enviada a Horacio Achával, responsable del Centro Editor de América Latina, en Buenos Aires, dice:

> Ahora estoy recogiendo materiales para una novela que intentará revelar el insuperablemente original, poderoso y cruel mundo de los puertos donde [se] fabrica la harina de pescado. Pasé 18 veranos en uno de ellos y hoy o en estos meses, estoy por fortuna realizando un trabajo etnográfico en el más grande de ellos. Quizá dentro de un par de años pueda tener algo que ofrecer. (Arguedas 1990: 278)

Entre enero y febrero de este año Arguedas escribió varias veces a John Murra. Entre las cartas, Sybila Arredondo selecciona algunas partes, de las cuales recorto un poco más:

> He estado quince días en Chimbote. Es casi exactamente como Lima; tiene como 40 barriadas; el 70% de la población es de origen andino; la masa de inmigrantes serranos es proporcionalmente mayor que la de Lima y no tiene la tradicional aristocracia criolla; esta masa que vive separada aún de la costeña, se acerca a ella por canales menos dolorosos de transitar que en Lima. He trabajado afiebradamente durante esos 15 días, creyendo siempre que la muerte andaba a mis espaldas; pero, salvo en Huancayo, nunca sentí tan poderosamente el torrente de la vida. ¡Qué ciencia es la etnología! Soy un intuitivo, pero aprehendo bien lo que he oído a gentes como tú y huelo los problemas y antes de analizarlos, los vivo [...]. (Arguedas 1990: 284)

En octubre de 1969 regresa a sus actividades en la UNALM, y el día 28 de noviembre se da dos tiros en la cabeza. Fallece cuatro días después, el 2 de diciembre. Fue sepultado en El Ángel, el mismo cementerio en que se encuentran los restos de José Carlos Mariátegui. Se acababan de publicar *Conversación en la Catedral* (del escritor Mario Vargas Llosa) y *Redoble por Rancas* (de Manuel Scorza), del cual transcribo este pequeño fragmento para enseñar el espíritu que lo conmueve:

> Este libro es la crónica exasperantemente real de una lucha solitaria: la que en los Andes Centrales libraron, entre 1950 y 1962, los hombres de algunas aldeas solo visibles en las cartas militares de los destacamentos que las arrasaron. Los protagonistas, los crímenes, la traición y la grandeza, casi tienen aquí sus nombres verdaderos [...]. Ciertos hechos y su ubicación cronológica, ciertos nombres, han sido excepcionalmente modificados para proteger a los justos de la justicia.

Vargas Llosa fue un crítico contundente de los *zorros* de Arguedas, de cierta forma de abordar su obra literaria como un todo, y ello viene, en realidad, a replantear la misma problemática indicada a lo largo de las páginas anteriores: una disputa por la hegemonía interpretativa de la naturaleza del país. En esta confrontación entre escritores en verdad se enfrentan dos proyectos de nación.

Comencemos, por lo tanto, por los artículos más conocidos y polémicos para poder establecer una confrontación con algunos otros comentaristas peruanos, seleccionados en función de los objetivos de este trabajo, porque, en verdad, son muchos y poseen innumerables puntos de vista.

En 1977, en ocasión de su incorporación a la Academia Peruana de la Lengua, Vargas Llosa elaboró un discurso cuyo tema fue la obra de Arguedas,

lo que dio pie a una larga y disputada polémica, por las razones expuestas anteriormente. Entre las razones de orgullo estaría aquella que todo peruano debería sentir: el de hablar castellano y de ser, gracias a España:

> [...] miembro pleno de una de las más dinámicas provincias culturales del mundo. Sin que esto signifique menospreciar nuestro pasado prehispánico ni el quechua o el aymara, creo que el desarrollo del Perú es inseparable de la afirmación y extensión de la cultura y la lengua que hacen de nosotros parte indivisible de una comunidad de doscientos millones de hombres que, en el nuevo y en el viejo continente, comparten una historia, una cultura y experiencias que aseguran nuestra modernidad y nuestro diálogo con el resto de los hombres. (Vargas Llosa 1977: 92)

Para Vargas Llosa, por lo tanto, pensar y escribir en español no podría nunca significar una renuncia «a la experiencia intransferible de su pueblo, provincia o aldea» sino, por el contrario, era tener la posibilidad de realzarlo con una perspectiva *más ancha*. En este sentido, va a contestar la veracidad de lo que pensaba Arguedas sobre sí mismo, como si eso pudiese haber sido, al mismo tiempo, un reflejo de la verdad que pensó haber comprendido sobre el país, a partir del más íntimo y profundo conocimiento, tanto de la vida como de la obra de Arguedas: la lengua en la narrativa y la personalidad del autor en la obra.

El hecho de considerarlo un *genuino creador,* termina por esfumarse dentro de los profundos abismos de un alma atormentada por traumas de infancia, y así toda la construcción de aquella realidad arguediana no es más que la «reconstitución sediciosa de la vida en una ficción, a imagen y semejanza de una historia personal»: «[...] partiendo de un conocimiento más directo y descarnado de la Sierra, Arguedas no desfiguró menos la realidad objetiva de los Andes. Su obra, en la medida en que es literatura, constituye una negación radical del mundo que la inspira: una hermosa mentira» (Vargas Llosa 1977: 93).

De hecho, la literatura no tiene ningún compromiso explícito con la verdad, aun partiendo de lo que llamamos realidad, y en este sentido parece obvio que el texto literario arguediano, como dice Vargas Llosa, expresa realmente una verdad que no es histórica ni sociológica ni etnológica y en la que el autor hace modificaciones profundas de la realidad para expresar alguna originalidad. Incluso podemos comprender que la literatura sea esta

> [...] discreta hecatombe, contrabando audaz, una ficción (que) destruye la realidad real y la suplanta por otra cuyos elementos han sido nombrados, ordenados y movidos de tal modo que traicionan esencialmente lo que pretende recrear [...]. El desordenador verbal rehace, corrige, desobedece lo existente a partir de experiencias claves que estimulan su vocación y alimentan su trabajo. El mundo forjado así, de palabra y fantasía, es literatura cuando en él lo añadido a la vida prevalece sobre lo tomado de ella. (Vargas Llosa 1977: 94).

Que Arguedas haya procedido así no nos parece nada extraño.

Pero para Vargas Llosa, este mundo forjado literariamente por Arguedas es doblemente falso porque fue escrito por alguien dominado por sus problemas personales, traumáticos y sicóticos y, por lo tanto, se presenta como un ejemplo dañino, construyendo más que literatura, una *utopía arcaica,* un *catálogo de iniquidades* sobre el mundo capitalista y civilizado, en contraposición al exageradamente lírico, andino. Como dice él mismo, si otros hombres se reconocen en esta *realidad* tan *personal,* la mentira literaria, «como tocada por una varita mágica», pasa a ser verdad, realidad viva, mito y símbolo en los cuales «el hombre ha transfigurado sus heridas y deseos» (Vargas Llosa 1977: 94). Y esto es muy dañino. Pero él, Vargas Llosa, no comparte esta *realidad*.

Aunque en la literatura de Arguedas no falten ejemplos de esta situación, Vargas Llosa los pone fundamentalmente en el sentido de afianzar su posición. Veamos cómo lo hace, siguiendo sus pasos en este famoso discurso.

En primer lugar, analiza la cuestión de la violencia, de la crueldad de este mundo descrito por Arguedas, donde «un puñado de mistis-gamonales, comerciantes —de cultura medianamente occidentalizada, ejerce una explotación múltiple sobre la masa india, de habla y tradición quechuas». Además de apoderarse de las tierras de las comunidades, de monopolizar el agua y concederles a los indios solamente raciones insuficientes para producir sus cosechas, les arrebatan las vacas, los caballos, cerdos y otros animales. Y como si no bastase, torturan a los peones, son corruptos y violadores como don Guadalupe en *Amor mundo,* que lleva a un niño para ver las violaciones que practica contra mujeres de la aldea. Este niño, se supo en entrevista concedida a una investigadora en 1975, era el propio Arguedas, sometido a estas escenas por el hijo de su madrastra: «[...] experiencias traumáticas que sólo he relatado después de cuarenta años de meditar en cómo tratarlas». Vargas Llosa insiste: «Lo importante es que, en la memoria

y en los sentimientos del futuro escritor, este personaje de su infancia se convirtió en el responsable primero de sus desgracias y —¿por extensión?— de las ajenas» (Vargas Llosa 1977: 98).

En la opinión de este crítico, el *misti* de los relatos resulta, por lo tanto, del odio que fue inseminado en esta infancia sufrida, viendo cómo eran tratados los indios, asumiendo sus dolores. Sin embargo:

> Los rasgos demoníacos del «misti» de los cuentos de Arguedas deben menos, seguramente, a los modelos vivos de gamonales que conoció en sus años serranos, que a este de su niñez, a los sentimientos de amargura y rencor, de desquite, que le inspiraba ese personaje que le arrebató la inocencia, lo maltrató e hizo de él, hijo de misti, un pongo.[10]

A partir de estas consideraciones, Vargas Llosa concluye que este temor que el niño sentía por su carrasco de la infancia se transfirió a la realidad ficticia, como elemento universal y objetivo, de modo que estas relaciones parecen, en la mayoría de las veces, mucho más mágico-religiosas que socioeconómicas. Este hombre malo, personificado en el *misti* o en el gamonal, dice él, podría ser derrotado por aquella marea de indígenas sometidos pero, como una especie de hechizo, él los tiene a ellos en sus manos, sumisos, aceptando las injusticias como fatalidades. La violencia que impera en la literatura de Arguedas se magnificaría, porque quien la relata la protagoniza, es la víctima o el testigo de las crueldades, que es siempre un niño o una persona indefensa y marginal, el más vulnerable, aquel que no puede defenderse. Una constante en estos casos es el huérfano, hijo de *misti* que, por razones desconocidas, no puede defenderse. Continúa Vargas Llosa:

> Estos marginales son, en la realidad ficticia, el centro del mundo, el eje en torno al cual nacen las historias. Testigos privilegiados de la violencia congénita a la vida, sus más lastimosas pruebas son, también, almas lúcidas respecto de esa condición *trágica* [...] una tendencia a la autocompasión, e, incluso, un latente masoquismo: el hombre se complace en sufrir para apiadarse de su sufrimiento. El arpista de Diamantes se sienta un día a llorar en el poyo de la casa del patrón. Llora por las moscas, por una arañita de cuerpo grande y

[10] «Aquel personaje poderoso e inmensamente maldoso que presento en el cuento «Agua» fue sacado de la vida real. Era un hermanastro mío» dijo Arguedas a Tomas G. Escajadillo en una entrevista, para la revista *Cultura y pueblo,* n.º 7/8, 1965.

> patas cortas. «Y era —dice el narrador— que el mundo le hacía llorar, el mundo entero [...]».

Esta crueldad tampoco excluye a los animales: perros muertos a tiros o ahorcados en árboles, becerros azotados, y otras maldades practicadas contra los más estimados sin razón alguna, como don Aparicio, que corta su potro preferido en lonchas para alimentar un ave de rapiña.

En esta lectura de Vargas Llosa, el sexo y la sensualidad adquieren, a su vez, formas temibles: «Hacer el amor no es jamás en el mundo de estos relatos una fiesta en la que una pareja encuentra una forma de plenitud, una acción que enriquece y completa a la mujer y al hombre [...] sino un impulso gobernado por oscuras fuerzas a las que es difícil desobedecer y que precipitan al hombre, vez que cede a ellas, en un pozo de inmundicia física y moral». Este aspecto queda evidente en la última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, donde, según Vargas Llosa, el sexo solo aparece bajo formas «abyectas y repelentes». En su opinión, durante mucho tiempo en muchos relatos esta experiencia fue suprimida, es decir, que el amor físico estuvo ausente en ellos. Cuando reaparece, nos dice, específicamente en 1967, en los cuatro relatos de *Amor mundo,* supera en brutalidad cualquier otro referente, incluyendo el económico. Para Arguedas, dice Vargas Llosa, no hay sexo sin crueldad: hombre o animales, al copular, realizan una acción bestial. Se trata de una sociedad a la cual sirve, como «un anillo al dedo» la etiqueta de «chauvinista fálica: [...] con su voluntad, sin su voluntad, por el mandato de Dios, la mujer es parte del goce del macho». Así:

> El misti de *El horno viejo,* a quien el narrador designa con el apelativo solemne de *el caballero*, no se contenta en seducir a la mujer de su tío, Doña Gabriela; además, la obliga a someterse a su deseo, en su propio hogar, a pocos pasos de donde duermen sus hijos, y a la vista de un niño que ha llevado para que sea testigo de su hazaña. El caballero hace el amor entre los rezos confundidos de su víctima y de la criatura. (1977: 105)

En verdad, como recuerda Vargas Llosa, la forma más sencilla del ejercicio de la crueldad a través del acto sexual está representada por el abuso de los patrones con las indias. Pero las formas grotescas van en aumento:

> El caso más patético es, sin duda, el de la infeliz Marcelina, esa lavandera gorda y velluda, violada una vez por unos soldados que, al parecer, le contagiaron

> una enfermedad, y que se ha convertido en una especie de ninfómana. Ella inicia al niño Santiago en el comercio carnal y su manera de tentarlo es «orinando para él». El olor de su sexo hechiza a Santiago, que, pese al asco y al remordimiento, vuelve siempre a la huerta, en su búsqueda, como tiranizado por una maldición. (1977: 106)

Pero la vida en Arguedas no es solamente crueldad y sufrimiento. Vargas Llosa también resalta el importante papel que en su obra cumplen la fiesta, el rito, el espectáculo, el canto y la danza:

> Todos los actos importantes para la colectividad o la persona están acompañados de un ritual en el que son ingredientes centrales la música y el aire libre. Las historias ocurren en la plaza pública o en el campo más que bajo un techo, quizá no tanto porque el mundo ficticio es rural y campesino [...] como porque esos lugares —la plaza, la campiña— constituyen el decoro cabal, el mejor escenario para esas representaciones (en el sentido más teatral de la palabra) de que se compone la vida. (1977: 107)

De esta manera, dice Vargas Llosa, el sexo revestido de este carácter ritual y festivo, como durante el *ayla,* no presenta aquel aspecto negativo porque es, en este caso, una representación colectiva, no un acto individual sino social.[11] De hecho, según Vargas Llosa, este fue el elemento más original que Arguedas introdujo en la literatura peruana desde su primer trabajo, el libro de cuentos *Agua,* de 1935: «[...] un mundo donde se borran los individuos y los reemplazan como personajes los conjuntos humanos [...] con psicologías propias [...] los sanjuanes son cobardes y sumisos, los tinkis son bravíos y huraños y los comuneros de Utej-pampa indios "lisos" a los que el patrón respeta» (1977: 108). Otro elemento original, según Vargas Llosa, es el movimiento, el modo en que estos conjuntos se aproximan y se separan, ante los ojos del lector. En su opinión, ello acentúa el perfil de las unidades colectivas de esta sociedad ficticia:

> La acción de casi todos los relatos se compone de continuos desplazamientos, de desfiles de grupos sociales. Estos movimientos colectivos, por su color, por el dinamismo que imprimen a la narración, porque gracias a ellos la realidad ficticia se reviste de esa cualidad ceremonial, son, quizá, el aspecto

---

[11] El *ayla* es una fiesta durante la cual las parejas hacen el amor, «entre cantos y danzas».

> más destacado del elemento añadido, ese factor al cual debe el mundo literario de Arguedas ser original y no un mero "documento" sobre los Andes. (1977: 109)

Como nos recuerda Vargas Llosa, en algunos relatos este movimiento de conjunto hace de la historia la descripción de un espectáculo, de una fiesta —como dice—, a veces trágica, como en *Agua,* «Los escoleros» y «El ayla». En «Warma Kuyay», la narración se abre con un coro de voces, interrumpido a veces para dar algunas indicaciones impersonales sobre el escenario, como si fuese un *libreto dramático*. En los cuentos posteriores, complementa Vargas Llosa, a medida que la intención de *realismo* va desapareciendo y que lo mágico, lo fantástico, va irrumpiendo con más fuerza, la ceremonia (que es siempre inventada) se va volviendo más importante y frecuente.

En algunos relatos, como en el famoso cuento «La agonía de Rasu Ñiti», recuerda nuestro crítico, Arguedas se refiere a un ritual, la última presentación que el personaje, un célebre *dansaq,* hace ante un auditorio privilegiado: su familia, sus músicos y su alumno.[12] Así, en todas las historias, la *fiesta* se presenta como un culto que se cumple obedeciendo a un mandato «oscuro, religioso, irrenunciable»:

> [...] se advierte que el movimiento no es, en la realidad ficticia, el andar normal, funcional, expeditivo, que desplaza al ser humano de uno a otro lugar sino el caminar ensayado, preciso, artificial, de quien —en el escenario de teatro, ante el altar de una iglesia, en una plaza de desfile— actúa, oficia danza o marcha. (Vargas Llosa 1977)

Son formas de conjurar calamidades a través de funciones sagradas existentes en toda la naturaleza: *la materia tiene un alma*. No existen fronteras

[12] Existe un bellísimo trabajo de Lucy Núñez Rebaza (1990) sobre los danzantes de tijeras. En el prólogo, Rodrigo Montoya los define de la siguiente manera: «[...] la danza de las tijeras es un modo de aparición clandestina del culto a los Wamanis, o Apus, los dioses de las montañas». Quizá haya comenzado por los Taqui Onqoy, y, debido a las extirpaciones de idolatrías, fue interpretado como la danza de aquellos que tenían pacto con el diablo. A través de máscaras, las huacas, divinidades quechuas (diablos para los españoles) se confundieron con el canto y la danza para poder sobrevivir. Hay un increíble hibridismo en que los elementos de este ritual, o sea, las tijeras, las ropas, el arpa, los violines, vinieron de España, pero «el compromiso sagrado con los Wamanis [...] es profundamente quechua».

entre lo humano y la naturaleza en la obra de Arguedas, y así, todo puede ser un protagonista: los árboles, los perros, las piedras, el sol.

El discurso de Vargas Llosa termina contestando la versión del mundo peruano creada por Arguedas, aunque lo haya hecho de modo original:

> Este mundo violento y ceremonioso, musical y encantado, de montañas que lavan los pecados y dibujan los arabescos de los danzantes, de árboles sensitivos y vacas sentimentales, de hombres lobos de corazón de piedra, no es una crónica de la realidad peruana. Está erigido, sí, a partir de vivencias profundas, dolorosas, del país. Pero, con ayuda de la imaginación y de los condicionamientos del idioma, debido a la alquimia inevitable que realizan esas pasiones, frustraciones, ambiciones y rencores [...] escribe con todo su ser, vertiendo en esa empresa lo mejor y lo peor de sí mismo, esa realidad que fue materia prima ha sido transformada en su literatura en algo sustancialmente distinto del modelo. Esta infidelidad prueba que Arguedas fue un escritor original, alguien que dio al mundo algo que no existía antes de él, y, también, el carácter genuino de su narrativa, esa mentira persuasiva [...] un mito donde ha quedado perennizada, una vez más, la protesta de un hombre contra la insuficiencia de la vida. (1977: 116)

En otros dos artículos seleccionados, Vargas Llosa se dedica más a los *zorros* de Arguedas, manteniendo, sin embargo, la misma posición frente a lo que denominó la *utopía arcaica* arguediana.

En la página cultural «Garcilaso» de *Ojo,* Vargas Llosa comentó el trabajo póstumo de Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo,* prácticamente con los mismos argumentos anteriores: el mundo de Chimbote y los personajes principales de la novela componen una *ficción,* y enfatiza puntualmente esta categoría, como si los escritos de Arguedas fuesen alguna cosa diferente dentro del género, destinada a enseñar el horror que el mundo urbano y el desarrollo industrial pueden alcanzar, dando la espalda y destruyendo la naturaleza, la vida en toda su expresión, degradando todo y todos a su alrededor, bajo el nombre y el pretexto de *civilización:* «La novela de Arguedas —toda su obra, en realidad— presenta este proceso de conversión de lo orgánico en producto manufacturado, en una aberración en un sacrificio que causa al hombre sufrimiento y ruina, en un suicidio».

Pero su crítica más contundente contra *El zorro de arriba y el zorro de abajo* apareció en 1980, en un artículo titulado «Literatura y suicidio: el caso Arguedas»: «[...] es un libro sin acabar, confuso y deshilvanado, al que convienen las expresiones que el propio autor le dedicó: "entrecortado y

quejoso", "lisiado y desigual". Si uno practica en él ese laborioso homicidio que llaman análisis textual, encuentra en su arquitectura y en su estilo abundantes imperfecciones» (Vargas Llosa 1980: 5).

Pero ¿qué imperfecciones molestan tanto a Vargas Llosa en este trabajo, aunque lo considere *un texto importante*? No son las posibles imperfecciones formales, porque, pese a las deficiencias, o debido a ellas, el lector es conducido a una experiencia límite, a una intranquilidad solamente conseguida por las ficciones más bien sucedidas, así como a una «dramática reflexión sobre los sufrimientos del Perú, que son muy semejantes a los de otros países pobres y atrasados del mundo». No obstante, antes de intentar una respuesta, veamos cómo Vargas Llosa interpreta los *zorros* de Arguedas.

Estas raposas míticas entraron en la vida de Arguedas cuando hizo la traducción de una serie de leyendas indígenas que editó en 1966. Según la leyenda, en un tiempo mítico, estos dos zorros se habían encontrado, provenientes de cada una de las regiones del país, la sierra y la costa, que habían sido centros hegemónicos en el transcurrir de la historia peruana: la primera antes de la llegada de los españoles y la segunda, después de ellos. En la narrativa mítica, los dos zorros interfieren en los acontecimientos, dando consejos e información al hijo de dios Pariacaca, Huatyacuri. Son observadores discretos y burlones de todo lo que sucede.

Arguedas los instala en su novela y es posible, dice Vargas Llosa, que ante la dicotomía de los mundos en que siempre vivió nuestro autor, haya pensado en crear un nuevo encuentro entre aquellos dos zorros míticos, el de arriba y el de abajo, como una estrategia para describir el conturbado mundo de los años sesenta: la ciudad de Chimbote significaría el hijo de Pariacaca, adormecido a los pies de un cerro donde los zorros, tantos siglos después, se encontrarían nuevamente.

Según Vargas Llosa, estos dos personajes deberían haber sido los narradores de la historia y también, como sus modelos, protagonistas disimulados que, de vez en cuando, se entrometerían en los acontecimientos para comentarlos y orientarlos. Pero esta dimensión mítica no se concretó, de modo que los *zorros* terminaron siendo solamente una *nota insólita,* con cortas intervenciones y, sobre todo, representando solamente *una* de las mitades de Perú:

> [...] su prehistoria y su infancia histórica, la lengua y la cultura, que con la conquista española se verían convertidas, como él dijo, en las de una nación

> cercada. Representan, también, un pasado mítico que entró en agonía debido al cambio del norte del país, pues perdió las raíces que lo obligaban a las almas y mentes de la población y fue diluyéndose, hasta pasar a vivir la vida frágil de la erudición y el archivo. (1980: 5)

Y, en su opinión, fue eso lo que Arguedas nunca pudo soportar. A lo que nunca se resignó. Para Vargas Llosa la obra de Arguedas es, de esta manera, un esfuerzo, no consciente del todo y tampoco libre de contradicciones, para resucitar y actualizar este arcaísmo en una utopía literaria:

> Presentir que ella era utópica —incapaz de realizarse— es una de las angustias que hostigó a Arguedas a lo largo de su vida y un factor que debe ser tomado en cuenta para entender la crisis que desembocó en su suicidio. [...] Porque es la novela de un suicida. Ambas cosas —el libro y la autodestrucción del autor— están íntimamente ligadas (Vargas Llosa 1986: 5).

Sin duda, los cuatro *Diarios* y el *Epílogo autobiográfico* confirman cómo la muerte pasó a rondar a Arguedas en aquellos dieciocho meses en que intentó vencerla escribiendo. Y como dice Vargas Llosa, al vivir un infierno «su novela pintará un mundo infernal».

La cuestión es que, para Vargas Llosa, la relación del suicidio con el valor de la obra apunta a la muerte del autor como su fuente fundamental de legitimidad:

> [...] sin ese disparo que hizo volar la cabeza de Arguedas —al lado del manuscrito recién acabado— el libro sería algo distinto, pues esa muerte por mano propia dio seriedad y dramatismo a lo que dicen (a lo que inventan) sus páginas. Sin ese cadáver que vino a ofrecerse como prenda de sinceridad, la desazón, prédicas y últimas voluntades del narrador serían desplantes, fanfarronería, un juego no demasiado entretenido por la hechura desmañada de muchas páginas. El cadáver del autor llena retroactivamente los blancos de la historia, da razón a la sinrazón y orden al caos que amenazan frustrar a la novela, y, en modo indiscutible, convierte a esa ficción —pues lo es también— en un documento de sobrecogedora humanidad. De otro lado, [...] inflige un chantaje al lector: lo obliga a reconsiderar juicios que el texto sólo hubiera merecido, a conmoverse con frases que, sin su sangrante despojo, lo hubiera dejado indiferente. Es una de sus trampas sentimentales. (Vargas Llosa 1980: 6)

En este sentido, podemos observar cómo Vargas Llosa opera los conceptos: la novela no puede ser considerada, de ningún modo, un *documento* sobre Perú, básicamente por ser una *ficción*. Por otro lado, aun como *ficción*, y se podría decir *de vanguardia,* se trata de una verdad literaria inaceptable sobre Perú porque es una mentira, o porque refleja *solamente* la condición de vida *del escritor*.

Citando a Michel Leiris, que comparó esta literatura con la *tauromaquia,* suaviza su sentencia y coloca la obra de Arguedas como una de aquellas que reflejan *los grandes temas de lo trágico humano,* robándole lo que podría haber de específico. Pero su crítica va más allá, como se mencionó, de la estructura más íntima de la vida y de la obra. Nos falta ver un poco más sobre la cuestión del lenguaje.

En opinión de Vargas Llosa, el único problema *teórico* que Arguedas se propuso en toda su vida, fue el de cómo hacer hablar, a través de las narraciones que hacía en castellano, a sus personajes indígenas, que hablaban y pensaban en quechua. Su solución fue más original que el indigenismo literario de hasta entonces:

> [...] dotando a sus criaturas de lenguajes figurados que, a la vez que los distanciaban de un hispanohablante, eran lo bastante persuasivos para que el lector no los sintiera irreales. Esto no ocurre en *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*, uno de cuyos fracasos, como veremos, está en la jerga o jerigonza —a duras penas puede hablarse de lengua— en que se expresan los personajes.

Y este fue un problema tan visceral en esta obra que, según Vargas Llosa, el propio Arguedas, en los momentos más dramáticos de esta composición, termina asumiendo el modo de hablar de los personajes, como en *Último Diario*: «la manera de hablar de sintaxis y fonética esotéricas». Más que eso, la forma confesional, tan rara en escritores de tradición hispánica (y más aún de índole indígena) acaba determinando lo que Vargas Llosa termina por definir como «hondamente sincero», pero también, como características de «todo novelista exhibicionista». En fin, una gran cuestión termina por resbalar en el abismo de una crisis personal. Aunque para Vargas Llosa, ella es importantísima, al mismo tiempo «se escurre entre los dedos del lector»: su primer intento de suicidio, en 1966, fue justificado porque se sintió transformado en «un enfermo inepto, en un testigo lamentable de los acontecimientos». Nuevamente al borde del suicidio, se justifica diciendo que «se siente incapaz de luchar bien, de trabajar bien»:

> Yo no voy a sobrevivir al libro. Como estoy seguro que mis facultades y armas de creador, profesor, estudioso e incitador se han debilitado hasta casi quedar nulas y sólo me quedan las que me relegarían a la condición de espectador pasivo e impotente de la formidable lucha que la humanidad está librando en el Perú y en todas partes, no me sería posible tolerar este destino. El actor, como he sido desde que ingresé a la escuela secundaria, hace cuarenta y tres años, o nada.[13]

Pero Arguedas nunca fue un *militante,* reitera Vargas Llosa, aunque en el *Primer Diario* leíamos estas palabras: «Ni soporto vivir sin pelear, sin hacer algo para dar a los otros lo que uno aprendió a hacer y hacer algo para debilitar a los perversos y egoístas que han convertido a millones de cristianos en condicionados bueyes de trabajo».[14]

Vargas Llosa parte de una visión ortodoxa de militancia, la político-partidaria, considerando lo que el mismo Arguedas escribió en el texto «No soy un aculturado», sin atentar contra el párrafo final:

> Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero mató en mí lo mágico.

Pero dejemos la apología a otros escritores peruanos. En la opinión de Vargas Llosa, Arguedas fue hasta miedoso en sus declaraciones políticas y reacio a «tomar parte en acciones políticas», aunque *emocionalmente* haya siempre estado al lado de los más débiles. Sin embargo, complementa el crítico, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo,* abundan insinuaciones destinadas a construir la imagen de un revolucionario. Era la imagen con que quería pasar a la posteridad porque en toda su vida no fue más que un testigo de la lucha por la revolución (Vargas Llosa 1980: 12). De cierta manera, lo que Vargas Llosa presenta es la figura de un hombre paralizado, desgarrado, como él mismo dice, entre los dos mundos que sus dos *zorros* representan. Sin embargo, en el fondo de este dualismo entre la sierra y la costa, el español y el indio, había otro dualismo «más secreto e irreconciliable»:

---

[13] Carta a Gonzalo Losada, escrita de Santiago, en 29 de agosto de 1969, puesta como Epílogo en la edición crítica, citada, de Eve-Marie Fell.

[14] Fragmento del *Primer diario,* escrito en Santiago de Chile el 10 de mayo de 1968.

> [...] *el de un hombre aferrado a cierta antigüedad* a un mundo campesino, impregnado de ritos, cantos y costumbres tradicionales, que había conseguido, pese a la injusticia, hacer sobrevivir el pasado prehistórico, mundo arcaico que él conoció de niño, que estudió como folklorista y etnólogo, y que, como escritor, idealizó y reinventó. *Y, de otro lado, el de un intelectual convencido de que la lucha por la justicia y la modernidad era necesaria y que adoptaría* [...] *la forma de una revolución marxista*. Arguedas presintió siempre que ambas adhesiones eran incompatibles.

Es este el gancho interpretativo al cual se aferra Vargas Llosa: Arguedas mitificó esta dualidad, que, en el fondo, era solamente suya. Soportar la disolución de su *utopía arcaica* era inaceptable y atroz: «que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture».[15] Arguedas no podría, por lo tanto, ser un revolucionario, ya que su ideal es *arcádico, hostil al desarrollo industrial, antiurbano, pasadista*. Pero Vargas Llosa admite, al final de este artículo, que los diarios revelan temas y heridas de la vida de Arguedas que «son como refracciones, en un individuo, de grandes traumas de la sociedad peruana». Fundamentalmente por el hecho de haber vivido entre dos culturas, también sometidas a dos fases opuestas: la primera con los indios, feliz, entre cantos, mitos y música, y la segunda, infeliz, sujeta a maltratos, a la discriminación y al desprecio. Y ello, sin tener en cuenta el descubrimiento del sexo como manifestación de crueldad y locura, lo que revela, de forma más contundente, la violencia ya mencionada.

Por otro lado, Vargas Llosa apunta a la cuestión del *provincianismo* de Arguedas, su complejo de inferioridad literaria, su falta de preparación teórica: «[...] conocía mal la literatura moderna y experimental, y esto, pese a su brillante intuición, suele reflejarse en las estructuras de sus ficciones». Sin embargo, admite que estas lagunas literarias se justifican en la medida que Arguedas concentró todo su esfuerzo intelectual en la etnología, la historia, la antropología y el folclor. Para Vargas Llosa, Arguedas se sentía inseguro, de ahí su polémica tanto con Julio Cortázar como con Salazar Bondy,[16] que demostró su falta de preparación intelectual en el ámbito literario.

---

15 Palabras del discurso «No soy un aculturado».

16 Dice Vargas Llosa que en estas dos polémicas Arguedas sustentó tesis dudosas: con Salazar Bondy se indignó cuando este afirmó que la novela era una *realidad verbal*, suponiendo que, con eso, toda ficción sería *mentira*. Con Cortázar, habría argumentado que sus diferencias deberían

Una tercera cuestión sería la ya mencionada *sacralización* de la naturaleza, que lo habría llevado al rechazo a la urbanización y la industrialización, indicios plenos de la destrucción de la vida preexistente, pero siempre con el significado de trasgresión moral, de pecado, que consubstancian su utopía arcaica:

> Toda la obra de Arguedas postula este rusonianismo naturalista: la naturaleza es buena y bella, el hombre es malvado y feo; la naturaleza es pura y el hombre la corrompe. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* esta filosofía es más notoria, porque la humanidad aparece en ella, con mínimas excepciones, como una masa envilecida por la explotación, la ignorancia, la locura y la maldad. Lo que queda de bello y de sano en el mundo son los animales, las plantas, los árboles. Y ellos se encuentran sobre todo —el andinismo es otra pieza de la utopía— en los Andes. Es decir, en la memoria y la nostalgia del narrador. (Vargas Llosa 1980: 19)

Por lo tanto, toda la investigación realizada en Chimbote, las idas y venidas de Arguedas, para Vargas Llosa no están representadas en la novela: «[...] con todos sus defectos formales, son efectivamente "ficción" y no sociología [...] una verdad no menos genuina pero más privada: la intimidad del propio Arguedas». Como *un fresco del mal,* Chimbote

> [...] es más religioso que histórico, más moral que sociológico. No son los mecanismos de explotación capitalista, o las formas de la lucha de clases en una sociedad que vive una determinada experiencia, lo que ese hormigueante mural muestra, sino la «caida» del hombre, de todo un pueblo, que, debido a un proceso económico-social destructor, está rápidamente retrocediendo a un estado de disolución y extravío primitivos, a una suerte de behetría cultural y psíquica. La humanidad de Chimbote se halla [...] agonizando «como pez en arena caliente». (Vargas Llosa 1980: 23)

Esta versión caricaturesca del mundo surge como una farsa, y por Chimbote circula algo así como una *troupe* de estrambóticos al borde de la locura, como en una torre de Babel, sin conseguir ninguna comunicación, ni entre ellos ni con el mundo de los lectores: «El habla de los personajes es el mayor fracaso de la novela [...] por su pintoresco barroquismo y su oscuridad, que

---

ser tomadas a partir de una clasificación de escritores, rurales y/o urbanos, o a partir del origen de la inspiración: de los libros o de la vida.

da a las frases aire de acertijo, [...] se vuelve fin, espectáculo que obstruye el curso de una novela [...]». El gran fracaso resulta del hecho de que Arguedas no haya atribuido ninguna función *poética* a los monólogos y diálogos, dejándolos solamente como narrativa, creyendo que de este modo conseguiría retratar la desintegración cultural del hombre de la sierra «al ser atrapado en los rodajes del mundo industrial y castellanizado de la costa».

Este *babelismo*, dice Vargas Llosa, se convirtió en una metáfora del horror al progreso, y de su angustia por la pérdida de este mundo arcaico, aunque el trabajo, como un todo, emocione por la profunda comprensión y compasión por la miseria material y moral. Todas estas cuestiones señalan el posible significado histórico de su muerte, de la misma manera que, como busqué argumentar anteriormente, fueron los casos de Mishima y de la profetisa del oráculo de Delfos. Sin embargo, a diferencia de lo que Marguerite Yourcenar reelaboró con el emocionante caso de Mishima, el escritor francés Roland Forgues escribió un voluminoso trabajo crítico (1989) que le costó diez años de estudio de la obra y la vida de Arguedas.

No pretendo explorar este trabajo por completo. Deseo contraponerlo a los argumentos de Vargas Llosa, en lo que afecta a la hipótesis que sostengo, es decir, que José Maria Arguedas corrobora la mencionada *concepción trágica de la cultura* y que, por lo tanto, las características de esta obra, extrapolan los límites de una subjetividad y una psique muy complejas, indicando un profundo sentido histórico que, a su vez, refleja la referida *matriz andina*. Ya decía Martin Lienhard (1985), otro estudioso de la obra de Arguedas, que la homología entre la obra de Guamán Poma y la de Arguedas es que ambas, manejando un concepto flexible de lo literario, captaron lo que hay de permanente, tanto en el marco colonial como en lo republicano, justamente en la relación entre la sociedad hegemónica y los grupos marginados.

Si convenimos en que, por un lado, esta obra realmente capta, con inigualable sensibilidad y competencia, lo que hay de permanente en la cultura andina, no podemos dejar de reconocer, como hace Eve-Marie Fell, su importancia cuando se trata de discutir el nuevo modelo mestizo que va irrumpiendo en las interpretaciones de la cultura peruana como un todo. Arguedas fue uno de los más importantes formulistas de este cambio.

Oponiéndose frontalmente a la opinión de Vargas Llosa, es decir, de que la razón *secreta* del suicidio de Arguedas habría sido que «su ideal [es] arcádico, hostil al desarrollo industrial, antiurbano, pasadista», dice la autora:

> Que Arguedas haya sido en realidad un ardiente promotor de la castellanización de la población andina y un defensor declarado de la urbanización del campesinado, que haya sido el único científico peruano de alto nivel que se haya atrevido, en repetidas ocasiones, a hablar de «indios atrasados» son hechos irrebatibles y que sin embargo una forma rara de consenso mantiene en la oscuridad. (Fell 1991: Introducción)

Al estudiar la feria de Huancayo, quedó fascinado por el tipo social emergente, que, como dice Fell, le pareció una «contestación feliz tanto del indígena marginado como del cholo inestable que empieza a manifestarse en los grandes centros urbanos»:

> Entre una comunidad de tipo tradicional: indios atrasados, bajo el comando de otros semianalfabetos o de mestizos que no se consideran ni se sienten iguales a sus representados, y una comunidad de Jauja, existe una diferencia tan grande como la que hay entre la cultura india tradicional y la de un mestizo cuya conducta no manifiesta perturbaciones que indiquen inestabilidad sino, por el contrario, un ajuste claramente definido y diferenciable. Este tipo de mestizo es consciente y feliz de su propio estado, y sin embargo capaz de continuar evolucionando. (1991: 87)

Ya en 1976, en el famoso prólogo a la colección de artículos escritos por Arguedas entre 1940 y 1969, *Señores e indios,* Ángel Rama afirmaba que la unidad de la producción arguediana resultaba del hecho de estar centralizada en el indio peruano, de su carácter francamente nacionalista, y de la ampliación de esta perspectiva por la inclusión, creciente, de los estratos de *índole mestiza,* prolongación de la cosmovisión original (Rama 1976). Esta unidad, a su vez, se mostraba de cierta forma desconcertante, pues aparecía en una época en que la variedad temática y estilística comenzaba a irrumpir en la producción artística latinoamericana, mientras Arguedas se aferraba a un único «territorio de lo real», de forma absorbente, con una visión «igualmente unitaria y persistente».

Así, si en el primer libro de cuentos, *Agua* (1935), y en la primera novela, *Yawar Fiesta* (1941), permanecía de espaldas a las normas de la referida modernidad, en los trabajos subsecuentes,[17] Arguedas partió en busca de un registro más adecuado para la percepción de la nación como totalidad,

[17] *Diamantes y pedernales* (1954); *Los ríos profundos* (1958); *La agonía de Rasu Ñiti* (1962).

aunque, como dice Rama, siguiera con la concentración anterior, donde se reiteraban los mismos temas. Sin embargo, estos temas aparecían ahora con un esfuerzo intelectual bastante mayor, a medida que el conocimiento que iba adquiriendo con la actividad antropológica pasaba a jugar un papel importante al lado de la sensibilidad y de la emoción artística.

En realidad, dice Rama, aun así se concentraba en un universo fijo, como si estuviese acosado por olas sucesivas, parcialmente repetitivas y parcialmente innovadoras, en un juego de permanencia y leves variaciones. No se trataría aquí de un eterno regreso a un grupo reducido de asuntos sino de un sistema interpretativo que toma y retoma los asuntos e introduce leves variantes, asemejándose al funcionamiento de una mentalidad condicionada por el pensamiento mítico.[18] En Arguedas estas formas prototípicas estarían en constante lucha con otras formas de pensamiento, y se remiten, nos parece, a aquella *matriz andina* para reforzar el punto de vista de que el pensamiento mítico es una condición superviviente en las sociedades desarrolladas, preferentemente en los estratos emergentes, sin por eso presentarse como *mágico* en el sentido de *irracional*. En él, este pensamiento *interminable* se configura en una convicción apasionada de que solo habría salida y salvación para el país a través de la recuperación de la cultura indígena, de los valores ancestrales. Así se reproducirá, desde el inicio, el mismo esquema dicotómico de dominadores y dominados, luego de haberse tornado más complejo por la problemática de las clases sociales, nítida influencia del pensamiento mariateguiano. Aquí, dice Rama, aunque sin perder de vista de que se trata de una estructura y que el régimen de dominación extrapola la antigua dicotomía, volverá siempre al punto de partida en una reiteración *trágica*: «¿Hasta cuándo durará la dualidad *trágica* de lo indio y lo occidental en estos países descendientes del Tahuantinsuyo y de España? ¿Qué profundidad tiene ahora la corriente que los separa? Una angustia creciente oprime a quien desde lo interno del *drama* contempla el porvenir» (Arguedas 1950: 12). De esta manera, su percepción sociológica, oriunda de la posición heredada de la corriente indigenista de Mariátegui, va a enriquecerse tanto con sus reminiscencias como con el indígena concreto, fruto de las nuevas relaciones observadas a través de sus trabajos de campo, en el estudio antropológico.

Irrumpe en su narrativa la visión *culturalista,* a través de la problemática de la transculturación que, para él, forjó una literatura comprometida con

[18] Rama cita a Lévi-Strauss (*Le crue et le cuit*) sobre el carácter interminable de los mitos.

un proyecto nuevo de nación: «Entendió que la literatura podía funcionar como esas zonas privilegiadas de la realidad [...] donde se había alcanzado una mestización feliz, es decir la que no implicaba la negación de los ancestros indígenas para poder regresar. Esa actitud daba nacimiento a ese demonio feliz que hablaba en quechua y en español al cual se refirió en su discurso "No soy un aculturado"» (Rama 1976: 16). Este nuevo proyecto, a su vez, continuaba con los pies hincados en la cultura dominada, al mismo tiempo que se abría para el futuro: «[...] se constituye íntegramente en una apuesta a largo plazo y remite su cumplimiento absoluto, su pensamiento y su arte, a las generaciones que vendrán, ya signadas por ese cambio substancial que se está anunciando» (Rama 1976: 18).

En cuanto a la forma, es decir, el género y el lenguaje, Rama presenta una argumentación rica, y discordante con la de Vargas Llosa. Aunque haga uso de los recursos del regionalismo, Arguedas introduce una lírica posmodernista, fundada esencialmente en las tradiciones artísticas de la cultura indígena, pero abierta a nuevas potencialidades. Esta cuestión es muy importante, especialmente en sus desdoblamientos posteriores, que se señalan para sus posibilidades de reinterpretación: el mito de la salvación por la cultura (cf. Muñoz 1987) y, como veremos más adelante, la construcción del propio mito sobre Arguedas, que van a propiciar nuevas lecturas, en aquel proceso *interminable,* como diría Lévi-Strauss.

Esta dicotomía universalismo-provincianismo que, como dice Rama, atormentó a los escritores latinoamericanos durante décadas, todavía perseguía a Arguedas, que se puso como en un juego de espejos: en la calidad de indígena pretendía apropiarse de la lengua del dominador, insertarse en la cultura dominante y hacerla expresar otra sintaxis, la quechua, imponiendo «en tierra enemiga su cosmovisión y su protesta».

Por otro lado, lo presiona la demanda universalista con su vanguardismo incipiente, la cual será solucionada con lo que Rama denominará «gestalismo», comparable al estructuralismo:

> [...] fue y es ésta una búsqueda de la universalidad a través de la lucha por la forma, ¿solo por la forma? Por la forma en cuanto ella significa conclusión, equilibrio alcanzado por la necesaria mezcla de elementos que tratan de constituirse en una nueva estructura [...]. La universalidad pretendida y buscada sin la desfiguración, sin mengua de la naturaleza humana y terrena que se pretendía mostrar; sin ceder un ápice a la externa y aparente belleza de las palabras. (Arguedas 1950: 12)

De esta manera, la forma, para Arguedas, funcionaría como el equilibrio de los contrarios. Resolvería, en el plano simbólico de la creación artística, las tensiones que existen en lo social, en la medida en que: «si están instaladas en la conciencia es porque son manifestaciones expresas de una conflictualidad cultural real y objetiva» (Rama 1976: 20). En este nivel, debemos entender la *forma* como un sistema literario autónomo por medio del cual se ejemplifica cómo las distintas culturas pueden vivir armónicamente, integrándose en una estructura autorregulada. De esta manera, la creación artística estaría situada en el centro de la transculturación, y se ofrecería como modelo simbólico: «Intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana de los opresores». Modelo para el cual concurrieron, sin ninguna duda, los estudios antropológicos, las investigaciones etnológicas, pero, fundamentalmente, la propia condición de la novela en América Latina.

En realidad, la realización de este modelo suena casi como una ofrenda de sacrificio, a medida que, para realizarla, Arguedas tuvo que enfrentar su más terrible batalla:

> Por más que Arguedas llegue a organizar una novela apoyándola en los textos de los “huaynos” populares, por más que adecue la lengua para dar las equivalencias del quechua, sin cesar tropieza con una conformación literaria que es radicalmente hostil a su proyecto. De tal modo que la batalla primera (y la fundamental) se sitúa, como él reconociera, frente la forma. (Rama 1976: 23)

No obstante, a diferencia de Vargas Llosa, Rama percibe la superación de la mencionada utopía arcaica, a través de un modelo arguediano que englobaría referentes lingüísticos, literarios, sociológicos, antropológicos y míticos. En su opinión, con respecto a la forma, Arguedas habría superado la dicotomía universalismo-provincianismo a través de una operación de la cual César Vallejo ya se había valido, o sea, de dotar al sistema regional de nuevas potencialidades, unidas a la función que la novela va adquiriendo en el contexto latinoamericano, como instrumento privilegiado tanto con relación al proceso de transculturación como con la emergencia de un narrador oriundo de una pequeña burguesía ansiosa por luchar por los valores autóctonos, mediadora de dos mundos:

> Éste [Arguedas] vive dentro de un juego de espejos que lo remiten de un hemisferio a otro, y pretende, en calidad de indígena, insertarse en la cultura dominante, apropiarse de una lengua extraña (el español) forzándola a expresar otra sintaxis (quechua), encontrar los «sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado», en fin, imponer en tierra enemiga su cosmovisión y su protesta; simultáneamente está transculturando la tradición literaria de la lengua española llevándola a apropiarse de un mensaje cultural indígena en el cual deberá caber tanto una temática específica como un sistema expresivo. (Rama 1976: 19)

Por otro lado, la creación artística se presenta como el propio núcleo de la transculturación, como dice Rama, y se decreta como el lugar donde se prueban sus posibilidades, a medida que es creación individual y modelo simbólico: «Intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana de los opresores». Como se nota, el autor se coloca como un agente de contacto, en este caso bastante sui géneris: se presenta con su signo invertido, es un blanco aculturado por indígenas que regresa a la cultura dominante y es dentro de ella que va a cumplir su función intelectual (Rama 1976 : 22).

Además de las dificultades que enfrentó para distinguirse de los escritores indigenistas anteriores (de luchar realmente por la afirmación de los valores auténticos de la cultura indígena a través de una escritura realista contorneada de ideales socialistas libertarios), el descubrimiento de que, al final, esta cultura ya no podría ser representada de forma polarizada y dicotómica le enseñó una batalla todavía más ardua, la expresión de este mestizaje en el lenguaje:

> [...] debemos inferir que la batalla de la forma, en su primer embate, o sea en la opción genérica, se decide en favor de aquellas formas que rigen la cultura occidental. Pero a partir de tal elección, observaremos que él promueve un tratamiento interno de esas formas, que les introduce notorias modificaciones y que al mismo tiempo fortifica esa operación con ayuda de elementos procedentes de la cultura autóctona. (Rama 1976: 27)

Estas modificaciones van a suceder en la inclusión de formas *originarias,* como la canción y el cuento folclórico, en las formas occidentales de la novela y del cuento regionalista, realista y social de la segunda mitad del siglo XIX. Las canciones, además de servir como *ejes de traslación,* es decir, de

facilitar el pasaje de un campo cultural a otro, potencian la tendencia lírica y hacen surgir temas profundos. No son solamente ilustraciones. A manera de las tragedias griegas, en la narrativa arguediana tres dicciones del discurso se equilibran: la narración realista; el recitativo, que representa el diálogo/monólogo de los indígenas en un lenguaje artificial, mezcla del quechua y del español; y la canción, el punto más alto en una línea ascendiente de tonalidades, que da el carácter *operístico* a la narrativa. De ahí procede su obvia equivalencia musical que, según Rama, remite a la idea desarrollada por Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido,* de una estructura musical subrepticia que, como en el ejemplo que sigue, es explícita:

> Eran más grandes y extrañas de cuanto había imaginado las piedras del muro incaico; bullían bajo el segundo piso encalado, que por el lado de la calle angosta, era ciego. Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: «yawar mayu», río de sangre; «yawar unu», agua sangrienta; «puktk'yawar k'ocha», lago de sangre que hierve; «yawar wek'e», lágrimas de sangre. Acaso no podría decirse «yawar rumi», piedra de sangre, o «puk'tik'yawar rumi», piedra de sangre hirviente? Era estático el muro, pero hervía por todas sus líneas y la superficie era cambiante, como la de los ríos en el verano, que tienen una cima así, hacia el centro del caudal, que es la zona temible, la más poderosa. Los indios llaman «yawar mayu» a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre. También llaman «yawar mayu» al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan. (Arguedas 1983c: 13)

Como dice Rama, la escritura realista atiende, en Arguedas, a sistemas repetitivos y evocadores que transportan la música: en esta combinación de los episodios narrativos que, según las normas del realismo pueden parecer desconectados, hay un criterio musical subyacente. En cuanto a un significado lógico-racional directo, no ahorra situaciones, personajes, conflictos, pero ve, sobre todo, su resultado rítmico o melódico, rindiéndose a una exigencia armónica. Pero hay aquí una contradicción muy interesante, señalada por Rama: las dificultades de Arguedas para insertar en su narrativa los mitos y las recopilaciones folclóricas que realizó.[19]

[19] «El sueño del pongo» es una excepción, pero siempre me pareció un tanto forzosa. Con relación a los mitos, el mismo Arguedas confiesa en una de sus cartas su tremenda dificultad en tratar de los dos *zorros*: «[...] los zorros están aún enterrados bajo los escombros». Y otra vez, escribió en uno de los *Diarios:* «¿para qué me habré metido con estos zorros?».

En realidad, estas dificultades no resultaban de cualquier incompatibilidad esencial entre los cuentos folclóricos y la narrativa occidental burguesa sino de las exigencias del realismo de su época, asentado en el concepto de verosimilitud. Para reducir esta imposición, más tarde superada por lo real maravilloso, Arguedas desarrollará una fuerte e inapelable tendencia subjetivizadora, que es el empleo del narrador-niño (como personaje autobiográfico) y la distorsión lírica de la realidad. Pero no había cómo escapar al problema del lenguaje, último reducto de esta transculturación. Forjó, como vimos anteriormente, un lenguaje literariamente verosímil, que se usó como vehículo de mensajes muy claros, racionales, pese a las alusiones míticas. En realidad, se trata de un discurso nítidamente lírico, poético, que, sin disminuir sus intenciones de veracidad produjo, como dice Rama, una gran renovación en el sentido de hacer ver que el lenguaje de la novela es una invención de ella misma: «Un instrumento artístico puesto al servicio de su naturaleza verbal» (Rama 1976: 32). El propio Arguedas ejemplifica esta operación:

> Debo advertir que soy un narrador cuya lengua materna fue y es aún el quechua. En las pocas novelas y cuentos que he escrito se encontrará, con claridad sin duda, un estilo diferente al muy original de las narraciones quechuas folklóricas que he traducido. Esto puede demostrar que he permanecido fiel al contenido y las formas de los cuentos que traduje. He intentado una traducción fiel no literaria. Pongamos un ejemplo: el narrador emplea más de una vez un giro característico del quechua para describir la hora, de luz incierta del crepúsculo: pin kanki hora. La traducción literaria de la frase debería decir: «la hora quien eres» o más rigurosamente «quien eres hora». Yo he traducido: *la hora en la que no es posible ver el rostro de las gentes y es necesario preguntar '¿quién eres?'*. Los que hablan quechua han de comprender que se trata de una versión exacta, pues la frase pin kanki hora contiene este pensamiento. (Rama 1976: 32)

Sin embargo, la transformación del modelo narrativo realista no se debe únicamente a la solución encontrada para el problema del habla de los personajes indígenas sino también, y de forma profunda, a una *estructura mítica,* a la organización original de los elementos narrativos. Como dice Rama, el subjetivismo generalizado de los relatos a través de la visión infantil, la inserción del componente lírico, la escritura tensa, entrecortada y rápida, «abre el acceso a una cosmovisión mítica: en ella la realidad es animada por las ideas latentes que sólo pueden manifestarse bajo formas simbólicas» (Rama, 1976).

En el caso singular de Arguedas, lo que lo distingue de otros escritores indigenistas, transculturadores y latinoamericanos reside en el ordenamiento de los datos a lo largo del eje diacrónico del relato (Rama 1976: 33). Aparentemente, tiene que ver con la construcción de las aventuras del personaje, en un sistema acumulativo de acontecimientos, característica de la novela como género, desde los tiempos medievales hasta la forma romántico-realista del siglo xix, que Arguedas heredó como escritor regionalista. Sin embargo, según Rama, pese a ello, aparecerá en los relatos escritos después de *Los ríos profundos* un interesante «manejo de núcleos aparentemente independientes», como, por ejemplo, la descripción del muro en Cuzco, o la larga divagación sobre el *zumbayllu,*[20] que apuntan al funcionamiento de otro plano cultural y remiten a otras presencias, a otros mecanismos psíquicos.[21] Serían derivaciones de las afinidades entre la experiencia poética y la mítica, característica de los pueblos primitivos, que según Lévi-Strauss derivan de la amplia utilización del principio analógico. Dice Rama: «Eso permite construir explicaciones del mundo a partir de núcleos de significación que se van repitiendo, ampliando y modificando en diversas instancias de aplicación práctica a otros campos o asuntos» (Rama 1976: 36). Además, se percibe ese cúmulo de intensas y repentinas *iluminaciones,* que son como «[...] visiones sincrónicas y estructuradas de una captación de lo real donde quedan implicadas todas sus manifestaciones posibles. Estas "iluminaciones" se reiteran referidas a otros temas [...], demostraciones de la ley analógica que les permiten conectarse con zonas aparentemente muy distantes [...]».

Así, concluye Rama, la fuerza y el carácter enigmático de los textos de Arguedas están, justamente, en el hecho de que, aunque los incorporemos a nuestra cultura o a nuestra comprensión, sospechamos de algo más, de una plenitud que solo se realizará por completo dentro de otro texto cultural. Un poco a la manera de Lévi-Strauss, que imaginó el funcionamiento de los mitos como una matriz de significación que remite siempre, incesantemente, a otra y otra matriz. En fin, podríamos agregar que esta estructura mítica es una forma de reproducirse que ofrece, al mismo tiempo, posibilidades de lecturas que yacen como capas superpuestas. Entre su primer libro de cuentos, *Agua*, y el no finalizado *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, también se construyó el *mito Arguedas*, que hasta hoy suscita relecturas y

[20] Un tipo de trompo que, en la novela *Los ríos profundos*, revela cualidades mágicas.
[21] Los cuales Rama —a diferencia de Vargas Llosa— no ve como disturbios psíquicos del autor.

polémicas. «Estoy escribiendo, creo, como en los tiempos de Agua, pero con un cierto dejo *trágico* [...]».[22]

Otro importante libro crítico sobre Arguedas es el ya citado *José María Arguedas. Del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico*, de Roland Forgues. «Su drama consiste en una dolorosa y trágica percepción del conflicto absurdo y degradante entre la alta y generosa idea que se hace del hombre y de la comunidad, y la realidad contingente donde le ha tocado vivir» (Forgues 1989: 19). Según Forgues, enfrentando esta contradicción y la exigencia absoluta de su superación, la obra literaria de Arguedas se articula como vivencia, elaboración ficticia y representación mítica. En este sentido, la aventura del héroe arguediano estaría integrada a un sistema de valores que sobrepasan su propio destino, pues se presenta como el intento de conciliar dos mundos hostiles, contradictorios.

Y así, como un reducto de esperanza y de desencanto, en este límite entre lo personal y lo colectivo, Arguedas vive lo interno del drama, la doble marginalidad con relación a lo que ve fuera de sí mismo, y a lo que siente en el profundo y silencioso proceso de desgarramiento personal:

> El Perú tiene una entraña tan profunda como cualquier viejo país del mundo; los egoístas lo detuvieron en el tiempo; ahora surge como un torbellino, y presenciamos la lucha de lo antiguo contra la invasión de las nuevas máquinas e ideas sociales; en esta contienda, una gran multitud depositaria de lo antiguo se rebela porque pretende modernizarse. Algunos contemplamos y participamos en esta contienda tocados por la esperanza, pero sobrecogidos por grandes preocupaciones. No quisiéramos que lo que hay de legendario fuera aplastado por el cemento, el asfalto y la coca-cola; desearíamos que el cemento y el acero estuvieran animados y manejados con una sabiduría en que la belleza que nos viene del pasado llameara en la mente de los conductores y de los creadores, y que la sociedad se reorganizara sin matar estas mismas fuentes del pasado. (Arguedas 1960)

Y en este proceso, tan intenso, impulsado por la progresión de la muerte, acabará encontrando una transcendencia mítica compleja, en que lo personal y lo colectivo se mezclan (Forgues 1989:19).[23] De esta manera, como veremos,

---

[22] Carta a Alejandro Ortiz Rescaniere, de marzo de 1969.

[23] En otro artículo, Forgues (1991) revelará otro mito, alimentado por el propio Arguedas, el del monolingüismo quechua: en realidad habló español antes que el quechua, pese a sus declaraciones.

Arguedas se irá alejando decididamente de un pensamiento dialéctico y aproximándose a lo que Roland Forgues conceptuó como pensamiento trágico. Un sentimiento y un pensamiento marcados por varias rupturas: la infantil, por la precoz pérdida de la madre; la cultural, al ser insertado entre dos mundos; y finalmente, el enfrentamiento de la lucha de clases en la percepción del país. Según este autor, estos cambios profundos que se dan en el Perú repercutirán en su psiquis y lo conducirán trágicamente a la paralización de su creatividad, como dirá el mismo Arguedas en *El zorro de arriba y el zorro de abajo:*

> Y creo que el intento de suicidio, primero, y luego las ansias por el suicidio fueron tanto por agotamiento —estoy luchando en un país de halcones y sapos desde que tenía cinco años— como por el susto ante el miedo de tener que escribir sobre lo que se conoce solo a través del temor y de la alegría adultos, y no en el zumbar de la mosca que uno percibe apenas el oído se forma, a través del morder conviviente del piojo en el cuero cabelludo y en la barriga, y en los millones de mordeduras a la raíz y a las ramas todavía tiernas de la suerte, que te dan hombres y ríos, grillos y autoridades hambrientas.

Por lo tanto, existe para Forgues un vínculo estrecho y significativo entre el pensamiento dialéctico y el trágico que ilumina esta transformación/pasaje de uno a otro, justamente porque la estructura narrativa arguediana jamás deja de referirse a la oposición entre dominador y dominado, característica de toda sociedad de clases y de un pensamiento reiterativo, obsesivo.

Nuevamente, se trata de entender cómo esta dualidad fundamental del universo social y cultural peruano está representada en su obra: primero en el universo literariamente creado de una aldea, como en *Agua,* seguido de la recreación de la capital de una provincia, como en *Yawar Fiesta,* y finalmente, buscando sucesivamente un espacio novelístico que englobase todo el país, que había comenzado en *Todas las sangres* y culminado en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. En el primer espacio están el gamonal y el comunero; en el segundo, el conflicto entre la sierra y la costa; y en el tercero, el imperialismo y el Perú. En realidad, el universo simbólico arguediano está estructurado en estas tres oposiciones dualistas que, finalmente, no son más que un reflejo de la oposición fundamental de explotador y explotado (Forgues 1989: 90).

Y en el centro del conflicto, la violencia:

> Cualesquiera que sean las formas en que se exprese, sociales, culturales, o sexuales, la violencia [...] traduce verdaderamente ciertas formas de relaciones sociales ligadas al devenir histórico de la sociedad peruana desde la remota época precolombina hasta el período contemporáneo pasando por la conquista y colonización. (Forgues 1989: 95).

La percepción-representación de esta violencia estructural dentro de un pensamiento dialéctico y a través de la forma literaria supone, fundamentalmente, un espacio conflictivo, que a su vez pasa por un juego de reducciones y ampliaciones sucesivas, que va a permitir justamente el aislamiento de la violencia como elemento específico y, al mismo tiempo, el poder percibirla como elemento de unión entre los espacios mencionados. Así, ella conduce a las situaciones más despojadas y directas, así como a las más complejas, amplias e indirectas, como por ejemplo es el caso de su representación en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

Los ejemplos dados por Forgues aclaran bien esta estrategia: en *Agua,* el espacio literario que simboliza el espacio real está representado por un *pueblo.* Luego, este espacio se reduce a la plaza. En «Los escoleros», esta plaza terminará reducida a la casa de don Ciprián, a la hacienda de don Froylán en «Warma kuyay» y, finalmente, al corral en los dos últimos cuentos donde sucede la muerte de Gringa, la vaca de Teofacha, así como el sufrimiento de los becerros de don Froylán, azotados. En *Amor Mundo* ocurre lo mismo. En «El horno viejo», el primer espacio se refiere a la hacienda, el segundo a la casa, y el tercero al cuarto donde doña Gabriela es violada. En *Yawar Fiesta,* el viajante que llega a Puquio tiene una visión panorámica del lugar; luego, una reducción lo pone en la plaza para, enseguida, llevarlo al lugar trágico y sangriento de arena donde ocurren las corridas de toros y donde los toros son, finalmente, sacrificados. De la misma manera, en la novela *El Sexto* se pasa de la cárcel, símbolo de la realidad nacional, a las celdas, el lugar «eminentemente trágico de la prisión», a «Este lugar [que] no es sino para descubrir lo que creíamos que no existe». Y, finalmente, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo,* el puerto de Chimbote, el primer espacio literario de la novela, representa el escenario socioeconómico mundial, mientras en el segundo, los prostíbulos, figura el Perú. El tercero se reparte en varios lugares donde la violencia, aunque tan diversificada, sucede una vez más, y fatalmente por última vez para Arguedas, entre dominadores y

dominados. «¿Dónde está la diferencia entre el negocio de ésos, de afuera, y de éstos, aquí dentro?».[24]

Alrededor de este núcleo pueden identificarse otras polarizaciones como por ejemplo, civilización y barbarie, trabajo libre y trabajo alienado, progreso y socialismo. Además hay que resaltar, una vez más, el papel del mestizo en esta literatura, su ambigüedad, su posición potencialmente en conflicto y sin salida: ni blanco ni indio.

Pero la marca crucial del mencionado pasaje —del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico— se explicita a través del profundo desencanto resultante del frustrado intento de retirar la alineación de la Historia, o, como dice Forgues, de revertir el proceso de mistificación y mitificación, resultante de la hegemonía ideológica de las clases dominantes. Una actitud, dice él, «[...] guiada por la íntima y profunda convicción de que, primero el indio, luego el serrano y finalmente el peruano, pueden y deben liberarse para afirmar su humanidad y su grandeza» (Forgues 1989: 142). Dice, de manera esencial, respecto a la lucha por la reconstrucción del *carácter sagrado del universo*, así como de la superación de la alienación de la Historia, que adquiere un significado profundamente trágico en su última e inacabada novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Y es cierto que, como nos muestra Forgues, desde sus primeros escritos Arguedas buscó desacralizar el universo y la naturaleza, a medida que su sacralización, fruto de la experiencia primitiva, señalaba el sometimiento de los indígenas al carácter mágico de sus representaciones, expresadas en el miedo, en la aceptación del orden existente. Pero el resultado de esta lucha tiene su contrapartida: muestra cómo hombre y naturaleza son parte de un todo indisoluble e indivisible que, debido a sus incesantes relaciones dialécticas, son la propia esencia del progreso o de un movimiento hacia adelante.

Así, al mostrar cómo todo lo que está es fruto de la ruptura causada por la conquista y la colonización, revela[25] la unidad perdida. Más que eso, revela el sueño de su restablecimiento, encapsulando nuevos sentidos que estarán en espera de futuras relecturas. Es exactamente a este punto donde llega

---

[24] La cita de *El Sexto* es un ejemplo más de cómo los universos son intercambiables, pues sirve perfectamente para ejemplificar la relación apuntada en los *zorros*, entre Perú y el mundo de afuera, lo internacional.

[25] Entiéndase *revelar*, en el sentido dialéctico de enseñar/esconder.

Arguedas en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, explotando el sentimiento y el sentido de un ideal inalcanzable, y por eso, nuevamente oculto.

Así permanece a nivel del mito, como si toda esperanza de verle realizarse en este mundo hubiera irremediablemente abandonado al escritor, expresándose en el diálogo hermético de los dos *zorros:*

— *El zorro de abajo*: «[...] El canto de los patos negros que nadan en los lagos de altura, helados, donde se empoza la nieve derretida, ese canto repercute en los abismos de roca, se hunde en ellos; se arrastra en las punas, hace bailar a las flores de las yerbas duras que se esconden bajo el ishu, ¿no es cierto?».
— *El zorro de arriba*: «Sí, el canto de esos patos es grueso, como de ave grande; el silencio y la sombra de las montañas lo convierte en música que se hunde en cuanto hay».

El antropólogo Willian Rowe, otro respetado conocedor de la obra de Arguedas, reconoció que la dimensión mágica y sobrenatural perseguida por el autor se había desplazado en dirección a los *zorros,* volviéndose así un factor exterior, incapaz, diríamos, de mezclarse al relato, a la narrativa como un todo específico (Rowe 1979). Dice él: «Así, encontramos las formas de un pensamiento mágico-religioso pero sin contenido mágico-religioso [...]. Es esta ausencia crucial de lo sobrenatural la que determina la relativa impotencia de la cultura quechua en "El zorro de arriba y el zorro de abajo"» (citado por Forgues 1989: 189).

Y así, según Forgues, se concluye el referido pasaje, a través de este extraordinario fenómeno que, «[…] lleva al creador a extraerse de lo mítico para volver a caer en él, en una trayectoria que se cierra en un círculo» (Forgues 1989: 189).

¿En qué medida las vidas y las obras de Valcárcel y Arguedas, así como las opiniones sobre ellas, estarían reeditando el mismo guión de la mencionada *concepción trágica de la cultura peruana,* por las razones expuestas hasta ahora? Todas las aproximaciones desarrolladas en el transcurso del trabajo, puestas en una aproximación comparativa, pueden ser tomadas como tropos antropológicos, como figuraciones culturales, capaces de iluminar nuestra comprensión de lo que estoy proponiendo como sentido *trágico* de la cultura peruana.

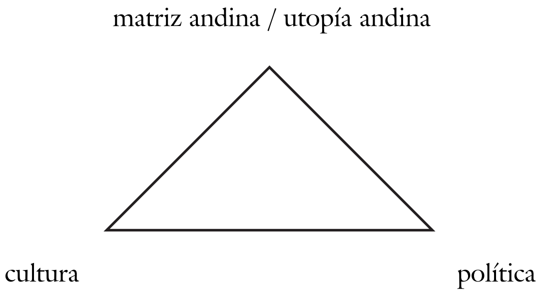
Hay dos estrategias que se complementan: la comparación entre los dos autores de una misma cultura, y aquella que hago yo *desde fuera,* a partir de

mi percepción proveniente, por lo tanto, de otra experiencia cultural. Pero parece oportuno repetir la cuestión: ¿serían ellas trágicas en sí mismas o, al contrario, son las divergencias sobre ellas las que apuntan a un trágico desencuentro que se reproduce? Y más, ¿será posible encontrar alguna relación entre estos trabajos y el conjunto de las opiniones críticas presentadas y aquella matriz andina, concebida por primera vez en las narraciones de Garcilaso y Guaman Poma? Todo indica que aquella *matriz* se reproduce a medida que se perpetúa esta oposición entre interpretaciones y proyectos de sociedad antagónicos.

Capítulo VII
Relecturas actuales: Juan Ossio Acuña y Rodrigo Montoya Rojas

> *Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: cierra el de la calandria consoladora, del azote; del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres «alzamientos», del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador.*
>
> José María Arguedas

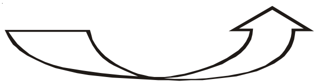
¿Cómo sería este *dios liberador* de Arguedas? En este último capítulo, se presentarán algunos datos más que refuerzan la idea de que existe una profunda relación entre la formulación de la existencia de una «matriz andina» y su subsiguiente percepción como «utopía andina», y la recolocación de su significado histórico a lo largo del tiempo, bajo la forma de una tragicidad inherente a la propia concepción de la cultura peruana como *locus* de una contradicción no resuelta.



Esta recolocación, que tiene en la obra de Arguedas un paradigma aceptado por la gran mayoría de los intelectuales peruanos ligados a esta

problemática, no solo transcurre en su carácter inacabado sino también, o más bien, se asienta en la ya mencionada estructura mítica.[1]

matriz andina utopía andina



«mythos» como proceso narrativo, reiterativo

Quedaría por revelar, por lo tanto, de qué manera esta estructura mítica se reproduce en la actualidad como fruto de las relecturas que se dan a lo largo del tiempo, parte de las cuales ya abordamos.

Por otro lado, para aclarar mejor el papel que juega la antropología peruana en la perpetuación de esta cadena de significados, contribuyendo, de la misma manera, a la construcción de su identidad unida a la de nación y al concepto de cultura, se han escogido como objeto de análisis algunas ideas de dos respetados antropólogos contemporáneos que reeditan la mencionada tradición-contradicción.

Nos cuenta el antropólogo Juan Ossio (1992) que, hasta hace muy poco tiempo, el punto de vista indígena sobre la Conquista no era valorado, porque incluso, entre los varios cronistas que escribieron sobre el acontecimiento, solamente dos eran indígenas, Felipe Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, de los cuales el más conocido es indiscutiblemente el primero. El Inca Garcilaso de la Vega, otro cronista importante, era mestizo. Siguiendo su información, sabemos que la estructura conceptual de la obra de Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno de los incas*, es profundamente *andina*, es decir, ante el impacto de la Conquista el mundo estaría *al revés:* está la percepción de un gran malestar, de un *pachacuti* o de un caos, un desequilibrio cósmico. Y esta percepción resultaría de la total quiebra del orden social del mundo andino, que deshace todo el orden jerárquico y lleva tanto a los españoles como a los indígenas a perder las nociones de sus límites. Así escribió Guamán Poma:

---

[1] De la mencionada matriz andina a la utopia andina, resultante del proceso narrativo (mythos), que va, a su vez, produciendo, reiterando la concepción mitico/historica.

> [...] que bien parece cada uno a su traje el cacique principal como cacique principal e indio como indio y la principala como señora y la india como india vestidos para que sean conocidos y respetados y honrados [...] aunque esta vestido su natural camiseta y cabello cortado al oído traiga de manera que diferencie de los indios y que aparezca como cacique principal y señor de la tierra —y se tiene barbas de camarón cocido que parecerá mestizo cholo mala casta mulato zamba —hijo— y si ningún indio traiga barbas sino su natural y el dicho español sin barbas que parecerá puta vieja cara de máscara al español le honra las barbas y si tuviera cabellos como indio pareciera salvaje animal bruto —su verdadero traje de español vestido y barbudo y motilado es honra en el mundo.

Siguiendo la orientación endogámica, ve con horror el casamiento entre categorías diferentes:

> [...] los caciques principales que casaren a sus hijas con indios mitayos pierden las honras y preminencia [...] siendo principal goce igual privilegio y merced que le dio el señor rey emperador[...] la mujer hija legítima o natural bastarda doña francisca doña Juana y se casa con indio mitayo o esclavo es ella esclava y mitaya [...] y bajo abaja el grado y más los hijos y mucho más los nietos que descendió de ella [...].

Veía de la misma manera el casamiento entre españoles e indios. El mestizaje, dice Ossio, es descrito con horror, así como los términos *chola* y *cholo,* existentes en el mundo andino de entonces, poseían connotación peyorativa: «[...] y si casare su hija con español o la viuda no se llame doña ni se ponga el dicho hábito sino que traiga el hábito común porque de casta buena se hizo mestiza y chola» (Ossio 1992: 147).[2]

Como la reciprocidad andina estaba asentada en la dualidad *hanan/hurin,* es decir los de arriba y los de abajo, la Conquista fue vista como un verdadero *pachacuti* dentro del mundo andino, que estableció una continuidad entre los dos. Así, dice Ossio, queda claro que el cronista indígena usó este modelo cósmico siguiendo las cosmologías prehispánicas, atribuyendo a la Conquista una naturaleza simbólica y milenarista. Este sería el origen de lo que, más tarde, fue comprendido como el *mesianismo andino* o, en otras

---

[2] Ossio nos cuenta que, según Ludovico Bertonio, en su *Vocabulario de la lengua aymara*, el término *cholo* poseía la connotación de mal o imperfecto, de ilegítimo, de «uno que siendo de una nación o pueblo dice que es de otro, o el que niega a sus padres» (Ossio 1992: 147).

palabras, una forma mítica de percibir el espacio, el tiempo y el orden social. Es decir, mesiánica era la propia manera de concebir lo social porque todo lo que se puede comprender sobre él está dentro y, al mismo tiempo, sostiene esa ideología.

Esta percepción, con todo, no hacía el hecho más aceptable. Guaman Poma es consciente de que el territorio andino es de los indígenas, y también rechaza la justificación de la Conquista en nombre de la cristianización:

> [...] que aues de considerar que todo el mundo es de dios y anci Castilla es de los españoles y la Indias de los indios y guenea es de los negros —que cada de estos son legítimos propietarios [...] porque un español al otro español aunque sea judío o moro son españoles que no se entremete a otra nación [...] y los indios son propietarios naturales de este reino —y los españoles naturales de España— acá en este reino son extranjeros mitimays cada uno en su reino son propietarios legítimos [...].

Dentro de este esquema, Guaman Poma coloca a los españoles abajo, en la posición *hurin,* y busca adecuarlos mucho más a las concepciones andinas, hecho que los incas sabían tratar muy bien, pues habían dirigido un amplio imperio formado por innumerables etnias diferentes. Si, por algún tiempo, los incas tuvieron temor y respeto por los conquistadores, por el asombro ante lo desconocido, así como por el deslumbramiento con el poder de la escritura, la toma de conciencia no se hizo esperar. Ella dio inicio a dos procesos simultáneos y contradictorios: por un lado, el establecimiento de alianzas entre la nobleza incaica y los españoles; por otro, la resistencia de parte de los indígenas sin privilegios.

En el capítulo II del libro citado, *La posición de los indígenas en el sistema colonial,* Ossio expone claramente cómo ve la posición de los dos cronistas dentro de una evaluación del sistema colonial como un todo. En primer lugar, resalta la tremenda fuerza ideológica de la justificación de la Conquista, producida desde los primeros momentos por los dominadores para manipular la realidad indígena: la negación de evangelización y la tiranía atribuida a Atahualpa. Esta ideología justificada, siguiendo el caudal de la gran polémica iniciada con De las Casas, provoca disensiones entre los que veían a los indígenas como criaturas ignorantes e idólatras y los que llegaron a reconocer en su organización trazos de un cristianismo primitivo. Como señala Juan Ossio, esta habría sido una visión utópica de la sociedad incaica que más tarde justificaría la anacrónica visión de un socialismo incaico (Ossio 1992: 161).

Pero, además de esta ideología de justificación, la praxis colonial habría sido gestora de otras caracterizaciones de los indígenas: el papel que estos jugaron en el sistema colonial estaba firmemente controlado por una legislación específica y discriminatoria que, por cierto, partía de un conocimiento pormenorizado de las instituciones incaicas, que ofrecían un modelo de control de mano de obra y de la organización del trabajo debido a su estructura eficientemente jerarquizada. De ahí resultaron las alianzas con los líderes locales, un sistema de privilegios controlados, de administración indirecta que transformaba a algunos indígenas en patrones de una gran masa tratada como ganado dentro del sistema de las reducciones iniciadas en el virreinato de Francisco de Toledo, alrededor de 1571. Dichos privilegios fueron mantenidos hasta el levantamiento de José Gabriel Condorcanqui, conocido como Túpac Amaru II.

No obstante, para nuestro autor, la base del surgimiento de una nueva realidad sociológica y antropológica en el Perú se origina, fundamentalmente, a partir del sistema de reducciones indígenas, como ya vimos en datos anteriores. Es dentro de este amplio sistema de modificaciones sociales, políticas y culturales, que Ossio comprende el surgimiento de dos historiadores, considerados por él como los dos paradigmas del cruzamiento cultural ocurrido hasta entonces: Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. En su opinión, serían las pruebas de que el mestizaje en el Perú no puede ser pensado unívocamente como si fuese un organismo biológico: de lo contrario, los diferentes segmentos sociales produjeron diferentes mezclas.

En este sentido, Guaman Poma representaría la aculturación de un sector indígena no inca, «que ni estuvo en la base de la jerarquía ni en la cúspide». Un grupo indígena que no tuvo acceso al medio urbano, ni a una comunicación fluida con el grupo dominante. En fin, representaría la aculturación de la parte dominada por los incas, mientras Garcilaso presenta la visión de mestizos provenientes de uniones entre los españoles y la nobleza incaica, la que, debido a su localización en el Cuzco, tuvo más interacción con la aristocracia española en el Perú. Así, Guaman Poma traduciría un mestizaje cultural que se dio en el interior del virreinato, que sufrió en la piel las discriminaciones, que aprendió con mucho esfuerzo a leer y a escribir, mientras Garcilaso expresaría la no culturización de los mestizos más privilegiados, que pudieron salir del Perú y tener una educación más primorosa. Guaman Poma, por otro lado, habría sido duramente discriminado.

Citando a Nathan Wachtel, Ossio señala los dos tipos de conjunciones culturales: «[...] la de Guamán Poma es una aculturación que "[...] integra los aportes occidentales a las categorías indígenas" [...] y la del Inca Garcilaso "[...] *es el testimonio de una asimilación a la cultura* Occidental"» (Ossio 1992: 173). Ninguna lectura es inocente. O se podría decir que todas tienen un compromiso.

En la introducción de su libro *Indigenismo*, *democracia y crisis estructural,* Juan Ossio revela, casi en sentido confesional, qué motivó su estudio sobre Guaman Poma de Ayala: desde el inicio, un interés histórico por el estudio de la cultura incaica, que después pasó por algunos refinamientos teóricos y metodológicos, nítidamente académicos. Así, su interés inicial por la historia sufre un primer choque a través de la influencia de Tom R. Zuidema, por la constatación de que la dinastía incaica no tenía ningún valor histórico, por lo menos en el sentido que le atribuye la historiografía occidental.

Para comprender la representación de la historia sin los prejuicios etnocéntricos, tenía que producirse un encuentro con la antropología. Aquellas premisas estructurales introducidas por Zuidema se perfeccionaron cuando Ossio fue a Oxford a estudiar bajo la orientación de Evans-Pritchard. Como dice, influenciado por este ensamble entre la historia y la antropología, escapó de las explicaciones simples y de las leyes inexorables, y de este modo se encaminó al estudio de la cultura andina, o de la visión andina sobre la historia, a partir del estudio de la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala. Buscó el sentido de la *andinidad* en este cronista indígena, sumergiéndose en la concepción andina de espacio, tiempo, relaciones sociales y ordenamiento político. Profundizando esta problemática en investigaciones de comunidades contemporáneas, así como en otras experiencias en el Perú, fue llevado a percibir la existencia de un orden subyacente cuya estructura era muy semejante a la del mundo prehispánico. De la misma forma, se aproximó al eje fundamental de sus futuros trabajos, es decir, al *mesianismo andino.*

De otro lado, en uno de sus libros el antropólogo Rodrigo Montoya (1995) habla sobre el cronista Inca Garcilaso de la Vega: «el escritor en busca de una Patria». Por lo que se puede comprender, si en Guaman Poma —un indio étnicamente puro—, se reconoce el esfuerzo apasionado en revelar que este *mundo al revés* no es un mundo destituido de identidad, de organización y sentido (y hay, por lo tanto, la intención de convencer al rey de España de la urgente necesidad de que cada uno regrese a su debido lugar), en el

mestizo Garcilaso hay, como dice Rodrigo Montoya, «un escribir para no olvidar» y, en ese escribir y recordar, está la construcción de una patria que el autor nunca tuvo.

Muy incitadora es la propia lectura que cada uno de los antropólogos citados hace de su cronista elegido; o mejor dicho, la propia selección ya indica un sesgo narrativo. Lo que se puede deducir es que para Rodrigo Montoya, Garcilaso puede ser pensado como un *dramatis personae,* que formuló por primera vez las mismas preguntas que continúan esperando respuestas. Por otro lado, en Juan Ossio, Guamán Poma aparece como aquel que, sin los conflictos de la identidad híbrida, habla en nombre del mundo incaico, de su legítimo derecho a la tierra y al poder. Estas elecciones, a su vez, indican en un primer momento una lectura más cultural por parte de Ossio, y otra, más política, por parte de Montoya. Veamos como Montoya presenta al Inca Garcilaso de la Vega. Ya en el primer párrafo del segundo capítulo, el autor revela su intención: «[...] presentar una reflexión sobre la contribución de Garcilaso en la afirmación del Perú como una patria, en la formación de la utopía andina entendida esencialmente como la esperanza de un segundo imperio inca y en la vigencia de su obra en el Perú de 1990». Haciendo suyas las palabras de Pablo Macera, Montoya nos lleva a pensar sobre su vigencia en los días actuales: «Esta desubicación de Garcilaso, le hace girar los espacios y los tiempos de su niñez, y perseguir una nueva solidaridad con los vencidos. Necesita una patria, se la inventa. La construye con palabras; la palabra es su casa [...]» (Montoya 1995: 45-46). Esta diferencia sugiere, fundamentalmente, que cada uno de los autores reveló y ocultó aspectos de los dos cronistas: al elegir a Garcilaso, Montoya privilegia su mestizaje, en detrimento del hecho de su procedencia de la clase privilegiada. Su genealogía se esfuma ante la dramaticidad de su futuro, en busca de una patria en un mundo dividido. Ossio, a su vez, acentúa la ausencia de los conflictos de una identidad *pura*, y se remite, a través de su cronista, a las cuestiones de un pasado como articulador de una cultura peruana auténtica, dejando en segundo plano las vicisitudes de una aculturación sin los privilegios resultantes de las uniones entre incas y nobles españoles.

Por lo tanto, es posible adelantar que, si en Montoya el encadenamiento mítico se hace a través de la interpretación marxista de la historia, liderada por el mito de la revolución socialista y sostenido por una utopía de la diversidad cultural, en Juan Ossio, este encadenamiento se hace a través de

la búsqueda y comprensión de las profundas raíces de la matriz andina en el pasado, es decir, tomándola sobre todo como objeto cultural, postulando a su vez un mito de la diversidad cultural cuyas tendencias homogeneizadoras se habrían vuelto hegemónicas.

Por lo tanto, todo indica que Ossio acabó optando por aquel modelo de cronista que se presentó como poseedor de una historia, de un pueblo, de un pasado, forjador de una matriz andina como estructura y, fundamentalmente, como objeto de análisis antropológico. Montoya prefirió al mestizo y construyó su *dramatis personae* a partir de aquel que perdió su identidad, que pasó toda la vida buscando una patria y acabando por inventarla, a través de las palabras, a despecho de haber sido hijo de nobles incas y dominadores españoles. En fin, un mestizaje que no resolvió el problema de su *desubicación*.

Hay dos proyectos de futuro implicados en estas reflexiones sobre la identidad andina indígena. Pero hay solo una esencia en esta comparación entre estos dos antropólogos: la cuestión de la diversidad social y cultural peruana. Se trata, en un sentido más preciso, de cómo la diversidad es pensada por ellos: como interpretación de la realidad, como propuesta política, pero sobre todo, como forma de pensar la nación peruana. Sobre todo, parece importante observar la formulación de esta diversidad y sus desdoblamientos en términos de la intencionalidad política de la noción de identidad (Ruben 1988).

Así, tanto Garcilaso como Guaman Poma presentan posibilidades de interpretar el origen del país como nación y, a través de sus obras, Ossio y Montoya buscan un puente con el pasado tomando la diversidad fundadora como base de la reflexión. Sin embargo, todo indica que la idea de diversidad remite a la diferencia y a la desigualdad entre el mundo andino y el occidental, o en otras palabras, a lo trágico de un mestizaje fundador y constituidor de la contradicción más profunda de la sociedad peruana, a medida que no consiguió resolver la exclusión y la explotación.

Tanto Garcilaso como Guamán Poma fueron marcados por la violencia de esta escena primordial, así como por la subsiguiente violencia colonial, pero sus trayectorias delinean diferentes posibilidades de lectura y escritura de la realidad y, con eso, inauguran diferentes tradiciones.

Juan Ossio. El mito de la diversidad cultural

Para Juan Ossio, Perú trae la marca de la diversidad inscrita tanto en su cuerpo (el territorio) como en su alma (la cultura). Microcosmos del mundo debido a su heterogeneidad ecológica, su diversidad cultural reside en una particularidad que tendría raíces profundas en el pasado.

Ossio resalta que, dentro de esta morfología territorial, el criterio de altura se ha vuelto un *etnoclasificador* fundamental: la Cordillera de los Andes creó tres regiones muy marcadas, con estilos de vida bastante diferenciados, que dieron origen a algunas de las culturas más conocidas del Perú. Sin embargo, más que una diversidad en cuanto a variedad de culturas, como indica Juan Ossio, a juzgar por las múltiples etnias que habitaron el territorio peruano en los períodos que antecedieron a la conquista, es necesario dejar en claro que se trata de un antagonismo fundacional, generado a partir del momento de la caída del imperio incaico. Sobre todo, en este momento, se constituyó lo que se hizo fundamental para el encadenamiento histórico y mítico de la sociedad peruana: la oposición complementaria de arriba y de abajo como principios esenciales de la cosmología preincaica e incaica, que a lo largo de los siglos dio origen a la gran metáfora nacional de ser un país dividido y desigual: los de arriba y los de abajo.

Por lo tanto, tanto para él como para nosotros que observamos el resultado de las elaboraciones intelectuales de los peruanos, hablar de una cultura andina implica establecer un límite para esta diversidad cultural a través de la formulación de una matriz andina que, en su opinión, estaría regida por dos tendencias antitéticas: por un lado, una diversidad que resiste sin dejar de transformarse, y por otro, fuerzas homogeneizadoras que comenzaron a actuar ya en el período prehispánico y que adquieren características diferenciadas en los diversos períodos de la historia. Una historia que comenzó hace 12 mil años y que desencadenó un proceso de complejidad social, tanto en la costa como en la sierra, y tuvo como motor, desde siempre, el sistema político-religioso.

El autor habla, enseguida, del panregionalismo Chavín, siempre destacando que los motivos de esta primera unificación cultural del área andina tuvo motivos derivados de la esfera de lo sagrado.[3] Esta cuestión es fundamental

---

3 Este es el aspecto central de los análisis de Ossio. En Montoya ya está absolutamente incorporado en lo político.

en cuanto a la naturaleza de esta expansión; consecuentemente, ya incluye la posibilidad de existencia de una matriz cultural andina.

El autor prosigue describiendo características y motivos del surgimiento de las culturas que se sucedieron en el territorio peruano hasta la aparición del imperio incaico. Por razones minuciosamente descritas considera, entonces, que en este momento el mundo prehispánico estaría viviendo su etapa del mayor pluralismo cultural, tanto por la diversidad de estilos artísticos, como por la heterogeneidad de dialectos y contrastes en los niveles de desarrollo. Sin embargo, destaca entre todos a los aymara, por su desarrollo material y social y, sobre todo, por haber sido muy representativos de un patrón esencialmente andino antes que los incas: la cría de ganado, la agricultura de tubérculos, el control de la producción diversificada en distintos pisos ecológicos, la deshidratación de la papa y de la carne aprovechando la diferencia de temperatura entre el día y la noche; pero, fundamentalmente, por la originalidad de la organización social basada en la reciprocidad y en la redistribución.[4]

Los aymara estaban organizados en una multiplicidad de unidades de naturaleza distinta, cuyos niveles superiores estaban controlados por un sistema dual: las *jatha*, o provincias, como base territorial y administrativa, y las *uta*, grupos domésticos de base familiar, cada cual con su nombre y su calendario ritual. Todas estas provincias estaban, a su vez, subdivididas a partir de otro principio dual que se proyectaba en el ámbito de toda la etnia y se expresaba por dos términos opuestos y complementarios: *alasaa* (el de arriba), y *maasaa* (el otro, el diferente, el de abajo), personificados por dos líderes supremos, jerárquicamente diferentes (el mayor llamado Qasa y el menor llamado Cusi), que dominaban, cada uno, su mitad de las siete provincias. Un dualismo que está, por lo tanto, inscrito en las culturas prehispánicas y que será adoptado por los incas y que pasó a la Conquista.

Es una suerte que podamos observar, hasta hoy, este tipo de organización en lo que se preservó de los ayllus, o antiguas comunidades incaicas, supervivientes a la caída del imperio. Su permanencia ya no está dada por la localidad ni completamente por el parentesco sino por consideraciones

---

4 Es interesante observar su empeño en rescatar este *origen* en el período preincaico: por un lado profundiza su densidad epistemológica, por otro, rebate la pretensión de un *socialismo incaico*, básico en aquella formulación del socialismo de Mariátegui. Además, él reconoce estos principios tanto en Sendero Luminoso como en la secta Asociación Evangélica de la Misión de Israel del Nuevo Pacto Universal.

simbólicas: se estructuran con relación a trabajos comunales o rituales. Además, llevan nombres con connotaciones jerárquicas que existían en el sistema de *ceques,* que dividían la ciudad del Cuzco y el imperio: aparecen agrupados en series numéricas y se dividen por el mismo sistema dual de *hanan* y *hurin*.

Por presentar estas características justamente en el momento de la invasión y la conquista, una fuente privilegiada para la comprensión de esta matriz son los mitos que se gestaron a partir de este sistema, especialmente antes y durante el período colonial.[5]

Como vimos, había un modelo cósmico dentro del cual los *pachacutis* poseían un sentido simbólico y milenarista. Además, la representación del *encuentro* se dio bajo la protección del principio dual *hanan-hurin*. Según Juan Ossio, después de todas las violentas transformaciones por las que pasaron los indígenas, considerando que la falta de estructura en el plano religioso fue la más sentida, es posible comprender cómo y por qué las primeras rebeliones indígenas asumieron la forma mesiánica. Desde el siglo XVI, hasta hoy, se mantiene la esperanza en este redentor metafísico. En su opinión, por lo tanto, todo confirma la continuidad de la cultura andina y su visión totalizadora y religiosa del orden cósmico y social, y puede ser comprendida, sobre todo, como un tremendo esfuerzo de preservación de la identidad: «Lo que buscaron fue descubrir nuevos mecanismos adaptativos que les hicieron sentir menos el peso de la historia» (Ossio 1994: 181).

Así, el mesianismo puede ser pensado como fuente de esta identidad y de la reproducción de la matriz andina como un conjunto de categorías de pensamiento que se aglutinan alrededor de un fenómeno religioso.[6] Ossio afirma que este se compone de un fuerte sentimiento de crisis, de un principio mediador y unificador, y de una imagen del orden. Puede expresarse de varias formas, pero posee una estructura andina subyacente: es la forma mítica de ver el tiempo, el espacio y el orden social.

En su opinión, y de acuerdo con el estudio que hizo de la obra de Guaman Poma, este cronista consiguió una coherencia interna en su trabajo justamente debido al mesianismo: en la *Carta al Rey,* se dirige a este como a un *Principio Unificador,* rogándole que restablezca el orden alterado por el *pachacuti* de la Conquista. En esta carta, además de presentarse de doble forma, es decir,

---

5 Estos pueden ser encontrados hasta hoy: Ossio da el ejemplo de comunidad de Sarhua.

6 Que él reconoce hoy en los principios y la existencia tanto de Sendero Luminoso como de la secta Asociación Evangélica de la Misión de Israel del Nuevo Pacto Universal.

como *segunda persona del Inca* y como Guaman Poma, presenta una visión de contestación no revolucionaria: pide al rey que separe a los españoles de los indios en términos de las categorías *hanan* y *hurin,* pero no propone la ruptura del sistema. No parece posible sustraerse más a la realidad de la Conquista.

Así, la reacción indígena que irrumpió en el período colonial fue bastante diferente de esta actitud del cronista, aunque siga el mismo principio del mesianismo. En primer lugar, dice Ossio, la percepción del desorden se hizo esencialmente en términos religiosos, y el restablecimiento del orden anterior se daría solamente con la destrucción de los españoles en un nuevo *pachacuti*, y así genere pestes, inundaciones, todas desencadenadas por las *huacas* o divinidades incas.

La resistencia en Vilcabamba, que comenzó en 1536, y que terminaría en 1572, con la muerte de Túpac Amaru I, junto con el casi simultáneo movimiento Taqui Onqoy, representaron la primera trascendencia de la diversidad étnica local en dirección a una categoría mayor, la de *indio,* contrapropuesta a la de *español*. Este movimiento, Taqui Onqoy, afirmaba que las huacas habían resucitado y se habían agrupado alrededor de solamente dos de ellas, que eran consideradas las más importantes y que se localizaban una en cada mitad *(hanan* y *hurin)* del Tawantinsuyo: Pachacamac y Titicaca.[7] Es decir, el movimiento no afirmaba la posibilidad de resurrección del Inca sino de las huacas, que, en verdad, eran también divinidades de otros grupos étnicos. Como dice Ossio, a falta de otras alternativas para mantener la identidad cultural, las creencias religiosas fueron preservadas por haberse constituido, desde la época precolombina, en la dimensión hegemónica de la organización social.

Lo importante en su línea de reflexión es que, en este proceso, permanece la búsqueda del equilibrio debido a esta conceptuación dual. Esta cuestión es la que indica la existencia y la persistencia de la matriz andina. Su insistencia es para que pensemos en la naturaleza de la búsqueda de este orden, pues es la que explica el deseo por el regreso del Tawantinsuyo: si por un lado está la concepción del tiempo cíclico (la previsión de un *pachacuti* cada 500 años), hay, al mismo tiempo, la conciencia de un tiempo lineal, con fundamentos genealógicos. Son realidades opuestas que solo pueden ser comprendidas a partir de la idea de la referida matriz.

---

7 Pachacamac queda en la costa *(hurín)* y Titicaca, en los Andes *(hanan)*.

Para Ossio, por lo tanto, la idea de una utopía no significa que sea resultante de la cristianización, ni que tenga un carácter revolucionario en sí misma: en realidad no puede ser pensada fuera de esta matriz cultural que viene desde el período preincaico. Su idea de utopía se confunde, así, con la del mesianismo andino, objeto sobre todo cultural, que se coloca en un orden metafísico y no histórico. En la continuidad, el período republicano administró como real aquella aparente homogeneidad colonial, sin considerar que, por debajo de aquella apariencia, continuaba la existencia de una gran diversidad étnica y cultural. Dice Ossio que este procedimiento estaba profundamente relacionado con la emergencia del Estado nacional, ideológicamente comprometido con un ideal de igualdad impuesto sobre las diferencias institucionales del sistema colonial.

Hacer emerger la nación peruana a partir de decretos que negaban las diferencias étnicas, forzando a los indígenas a participar de un conjunto de valores nacionales, bajo la protección de la noción de progreso, fue tarea no solamente de administradores sino también de una intelectualidad ansiosa por participar de este nacimiento. Y a partir de este punto de vista Ossio analiza la contribución de los dos autores que señalan la entrada de Perú en la modernidad: José Carlos Mariátegui y José de la Riva-Agüero. Para este último, la unidad de Perú se asentaba en su condición de país mestizo. Suponía, así, una síntesis cultural entre la herencia española y la prehispánica, tesis que quedó conocida como hispanismo, en la cual el componente indígena aparecía como recuerdo de un pasado glorioso, pero sin ninguna relevancia en el presente.

Para Mariátegui, dice Ossio, la percepción de esta unidad estaría anclada en las relaciones económicas o en la estructura clasista de la sociedad. En esta visión, formada por la teoría marxista, la cultura habría pasado a un segundo plano, y se privilegia la lucha de clases, en la que los indígenas participaban como campesinos, en el mismo nivel político de un proletariado prácticamente inexistente en la época. En su opinión, el indígena contemporáneo habría merecido la atención solamente para destacar su condición de clase explotada, germen en potencia del socialismo revolucionario. Así, concluye, en ninguno de los casos se admite la creatividad, ni las particularidades de los herederos del pasado prehispánico.[8]

---

[8] Aquí está el sentido fundamental que atribuyó a la diversidad cultural, o sea, su carácter creativo, dinámico.

En este sentido, resalta una importante diferencia entre la Colonia y la República: pese a la extrema violencia, o incluso debido a ella, el período colonial, al discriminarlas, reconocía la existencia de las diferencias, al paso que en la República se generó la más profunda incomunicabilidad intercultural, la mayor contradicción de la historia peruana: «[...] forjar el ideal de igualdad dificultando a las múltiples culturas que conviven en el Perú el derecho a salvaguardar sus identidades culturales». Y aparece entonces, también aquí, el sentido de una tragedia peruana que él, aparentemente, coloca en términos restringidos, es decir, solamente en relación a este momento del período republicano: «La gran *tragedia* del período republicano es que el Perú perdió el sentido de realismo en aras de la construcción de una nueva sociedad» (Ossio 1994: 206).

Además de este aspecto, remite a otra cuestión bastante referenciada en los análisis del período: la cuestión de la asimetría entre la costa y la sierra, o el centralismo limeño que en los años subsiguientes se transformaría en la potente metáfora del Perú como nación, de un país dividido entre lo de arriba y lo de abajo. Aborda también la cuestión de dos indigenismos: el primero, más provincial, reclamaba un Estado más liberal que propiciase un equilibrio entre centro y periferia nacional. No obstante, dice Ossio, su condición provinciana los llevó a percibir la cultura indígena como forma *retrasada*, así como a desarrollar, por primera vez, el folclor. En este sentido fueron mucho más folcloristas que revolucionarios: no pretendieron cambiar el sistema sino al indio.

Con relación al segundo indigenismo, la cuestión se vuelve compleja, porque fue fuente de manifestaciones en campos aparentemente distanciados: marcado por las influencias modernistas, se proyectó en las artes plásticas, en la literatura, en la música y en la política, y es considerado por Ossio el origen tanto de los partidos políticos como de las ciencias sociales. En fin, aunque más distante del indígena geográfica e intelectualmente, se comprometió con él más ideológica y estéticamente.[9]

---

[9] Podría pensarse en una verdadera *estetización* del movimiento, y es en este sentido que lo asumí como posible origen de una crítica cultural peruana, en la medida que va a pasar a construir un estilo de pensar la nación, de forma cultural y política. Las formas con que se pasará a representar al indígena será fruto de una percepción política y cultural de la unidad nacional, profundamente imaginada, soñada, deseada, utópica. También por estas razones creí encontrar, a partir de este período, una frontera bastante fértil entre la antropología y la literatura, como formas privilegiadas de representación de lo nacional.

Ossio urde duras críticas a este indigenismo, imputándole una visión idílica y paternalista, responsable por la postración que el país sufre en la actualidad. Se popularizó la imagen colectivista de la comunidad campesina, lo que desencadenó la satanización de la propiedad privada, asociándola a la mala imagen del latifundismo. Esta imagen se habría expandido hasta 1968, período del gobierno de Velasco Alvarado, considerado por Ossio como el corolario de la tradición antilatifundista del segundo movimiento indigenista peruano debido a la realización de la Reforma Agraria. En su opinión, esta reforma fue fundamentalmente una revitalización del espíritu homogeneizador del primer período republicano, mientras seguía creciente el centralismo limeño. Con esta reforma, las comunidades perdieron el enemigo común, el latifundismo que justificaba la legislación proteccionista; sin embargo, las migraciones internas en dirección a las ciudades costeras prosiguieron y dieron muestras de que la cuestión social no se resumía a la posesión de las tierras.[10]

Para Ossio, a partir de este momento el énfasis en el poder creativo de los indígenas dará lugar a esquemas académicos, intelectuales y ortodoxos, y la cuestión indígena será contaminada por modelos conceptuales influenciados por las tesis políticas de moda: o es sumiso y víctima, que necesita ser redimido, o su etnicidad valdría en la medida en que puede ser vista como paradigma del socialismo. En su opinión, Luis Ángel Escalante es el modelo opositor a este indigenismo socializante: desarrollado en el contexto serrano, rechaza el indigenismo costeño acusándolo de haber desarrollado la moda de hablar del indio con insultante piedad:[11] «Que en este "amoroso interés" [...] palpita una tendencia revolucionaria que quiere aprovecharse de la gran masa indígena, de su exasperación y de su fuerza, para el entronizamiento de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú» (Ossio 1994: 239).

[10] La razón de estas migraciones fueron atribuidas a las cooperativas administradas por el Estado, que no mejoraron la productividad del campo ni prendieron el hombre a la tierra. Esta ineficiencia dio inicio a otro período de intranquilidad y violencia: lo que anteriormente se volvía contra los dueños de tierras encontraba su blanco, ahora, y de forma generalizada, en el Estado, bajo la forma de lucha armada.

[11] Pero en su opinión, Juan Bustamante Dueñas es quien podría ser considerado el antropólogo en potencia de esta época, así como el fundador del indigenismo moderno: ni *misti,* ni *indio,* fue líder del movimiento indígena de Puno.

Con el tiempo, el latifundismo cedió y el Estado perdió el interés en la cuestión indígena. No obstante, gracias al folclor y a la Antropología estructuralista, a partir de la década del sesenta se comenzó a conocer a los indígenas en sus propios términos, y de ello resultó el redescubrimiento de un Perú pluricultural, cuya unidad, en su opinión, necesitaría ser replanteada sin compromisos ideológicos.

De esta manera, el autor llega a exponer lo que sería este pluriculturalismo peruano en el siglo XX: en el territorio nacional convive una multiplicidad de culturas, con dinámicas distintas, y que participan desigualmente de los procesos sociales.[12] En su opinión, el mundo andino hoy es todo el conjunto cultural heredero de lo que existió en el período prehispánico, en relación tanto a la sierra como a la costa, al cual se agregan los grupos selváticos que hoy hacen parte del conjunto de la nación. Sin embargo, esta diversidad tiene unidad debido a los grandes procesos de unificación ya mencionados, a los cuales Ossio agrega un conjunto de informaciones detalladas, antropológicas, referidas al sistema de parentesco y reciprocidad, para mostrarnos que los principios que sostienen esta dialéctica entre diversidad / unidad son los mismos que siempre mantuvieron la dualidad andina, cuya expresión mítica es encontrada hasta hoy. Como se observa hasta hoy, las montañas también fueron organizadas jerárquicamente en términos de *hanan* y *hurin*, de la misma forma que el panteón de los santos: los más altos son los más poderosos, y los únicos personajes que están encima de los cerros, con una posición más universal, son el Inca y su opuesto complementario, Jesucristo.[13]

El autor termina su libro haciendo algunas consideraciones sobre la ambigua asimilación de las poblaciones andinas emigrantes de la manutención simultánea del mesianismo y del mimetismo: las contestaciones hoy ya no se hacen en nombre del Inca sino a través de lenguajes híbridos como el de Sendero Luminoso o el de los Israelíes del Nuevo Pacto Universal. Así, con el mesianismo andino estaría ocurriendo un poco de lo que sucede con la música: *huaynos* con *chicha*, que resultan en la *cumbia andina,* y análogamente, los movimientos político-religiosos unidos al mito de Inkarri. Un

---

[12] Ossio incluye tres regiones naturales: costa, sierra y selva, mencionando los 64 o 67 grupos o subgrupos etnolingüísticos cuyo único elemento que daría una cierta unidad es el nomadismo.

[13] De la misma manera, para quien visita los pueblos jóvenes, es extremadamente significativo que, en su mayoría, se asienten en los cerros que rodean la ciudad, aunque sean prácticamente inhabitables. Además de la cuestión económica, parece haber ahí un substrato simbólico.

mesianismo que no excluye, que admite la participación de todos en un nuevo orden social, asentado en la solidaridad y la complementación.

Lo que se puede concluir de todo eso es que, para Juan Ossio, la matriz andina se vino constituyendo en un mesianismo como forma religiosa de búsqueda del equilibrio, de la igualdad, de la reciprocidad, que no posee ninguna ambición de ruptura del sistema, que no es revolucionaria en sí misma, pero apunta hacia un nuevo orden social. En fin, para Juan Ossio, la diversidad cultural peruana, tan mal comprendida hasta hoy debido a los compromisos ideológicos, a los esquemas de interpretación académicos contaminados por las teorías de moda, se expresa en el mesianismo. Este sería, al final, el resultado de un proceso unificador más reciente, fruto de la combinación dialéctica entre diversidad y unidad, asentada desde siempre en los mismos principios que mantuvieron la dualidad andina, o en otras palabras, la matriz andina.

Rodrigo Montoya Rojas. La historia de una exclusión o la utopía de la diversidad

En su último libro, Rodrigo Montoya admite la intención de contar la historia de una exclusión y de una promesa para el futuro. Así, la cuestión principal del libro es la relación de los diversos grupos étnicos con la política en Perú. Según el escritor, en 1991 un tercio de la población peruana (siete de los veintidós millones) pertenecía a 58 grupos étnicos y, pese a eso, hasta entonces no se había propuesto, realmente, la utopía de la diversidad como forma de defender las diferencias y de no imponer nada a nadie. En este sentido, el paso a la idea de un socialismo mágico se da naturalmente en la medida que desarrolla una crítica, tanto a la derecha como a la izquierda peruana, que apunta al reencuentro con los ideales de solidaridad, reciprocidad, libertad y derecho a la diferencia.

En el prólogo, explica la razón determinante de haber escrito el libro, respecto a retomar el socialismo como proyecto de transformación, ahora realmente unido al entendimiento de la diversidad étnica y cultural, y postularlo como el único medio para una sociedad democrática.[14] Así, la

[14] En este sentido observamos cómo la diversidad, para los dos antropólogos, se presenta como una *salida*, pero de dos lados.

idea de una utopía andina reaparece varios años después de su formulación original por Manuel Burga (1988) y Alberto Flores Galindo (1994). Montoya parece preocuparse de esta reevaluación crítica, formulada como *utopía andina* desde los años ochenta y pensada en los años noventa como *utopía de la diversidad*.

Pero ¿qué habría cambiado realmente en estos diez años? Para contar lo que cambió, es preciso, nuevamente, remitirse a los orígenes: la aparición de la utopía andina se dio entre 1532 y 1572 como una forma de pensar la tragedia de la invasión bajo la forma de un *pachacuti,* a partir del momento en que los mitos ya no funcionaron, los dioses enmudecieron y los oráculos ya no respondieron. Como dice Montoya, nació en los Andes como modo de pensar el futuro, arrebatado por la Conquista; o, se podría decir, como modo de pensar el drama de haber sido arrojado a un futuro, con los ojos vueltos hacia el pasado.[15]

Para Burga y Galindo, la utopía andina pasa a ser vivida colectivamente, como respuesta al problema de la identidad étnica, a partir de la derrota de Cajamarca. Pero surge también como esperanza, como rechazo al presente: el imperio extinto es pensado como el país de la justicia y de la abundancia, posible porque ya había existido, y así, mientras busca la restauración, recorre toda la historia peruana a través de su dimensión abierta para el futuro.[16]

Pero ¿qué significó a partir de los años ochenta? Y más, ¿qué habría ocasionado el mencionado paso: de utopía andina a la utopía de la diversidad? El hilo conductor parece apuntar a la cuestión de la violencia como componente estructural de la historia peruana, fruto de la exclusión de la población indígena y mestiza.[17] Pero también considera la *desubicación* de la intelectualidad, puesta en términos de una perspectiva crítica de los proyectos

---

[15] Este habría sido un *pachacuti* que ya no se inscribía en el tiempo cíclico, porque ya no volvería a un tiempo anterior. Hay aquí una posibilidad de componer una analogía implícita con el *Angelus Novus* del pintor Paul Klee, que inspiró la *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin.

[16] Es necesario recordar, sin embargo, la diferencia esencial entre la concepción del mesianismo andino conforme Juan Ossio y la de Montoya: la primera tiene como categoría principal la noción de mito, como forma de narración, al paso que la segunda se asienta en la noción de utopía, o un sistema de ideas abierto para el futuro, contorneado por ideales de transformación.

[17] En 1990, Juan Ossio publicó *Violencia estructural en el Perú. Antropología,* como parte de una serie de estudios promovidos por la APEP (Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz). Ahí revela, como dice, «los matices socioculturales del fenómeno». Partiendo del *mesianismo*, aborda las correlaciones entre Sendero Luminoso y la secta de los Israelíes, así como el narcotráfico.

tanto de la derecha como de la izquierda, para su superación en dirección a una democracia plena, a una ciudadanía para todos. Como dice Montoya, la tesis de la lucha armada, que siempre estuvo en el discurso de la izquierda mundial, se mantuvo como discurso hasta 1980 cuando se convirtió en dura realidad, puesta en práctica por Sendero Luminoso y el MRTA, sin mencionar el narcotráfico y su guerra con el Ejército y las guerrillas, que puso al pueblo en medio a varios fuegos cruzados.

Trabajando simultáneamente con una percepción de la cuestión étnica, envuelta por la dimensión política e ideológica, señala también la comprensión de la profunda relación entre mesianismo y milenarismo y la política: en el Perú, esta no sería una actividad profana sino profundamente acondicionada por el factor religioso. Sin embargo, a diferencia de lo que opina Juan Ossio, esta relación sería la clave para la comprensión de lo que Montoya denomina horizonte utópico, es decir, una combinación de utopía andina y socialismo, fruto de un proceso de mitificación de la historia incaica y su apropiación por parte de la política. Por lo tanto, exactamente lo opuesto de la propuesta de Juan Ossio. Veamos, entonces, de qué manera se podría haber dado esta apropiación, usando, como ejemplo, la propia trayectoria del profesor Rodrigo Montoya.

Como vimos, la aproximación de Ossio a la cuestión de la matriz andina se dio a través de parámetros académicos o, como dice, «por el ensamble entre la antropología y la historia». Sin duda, ahí están también sus compromisos políticos mutuamente determinantes, pero él no los ve de esta manera. Retirar la ideología de esta cuestión, como propone, sería prácticamente ir en contra de una tendencia hegemónica en todo el continente latinoamericano, en términos de la relación entre la cuestión indígena y el Estado nacional.

En un texto bastante reciente, José Bengoa (1995) analiza este tema de forma amplia y comparativa, aclarando esta relación en términos del ideario indigenista a partir del siglo XIX. Como dice este autor, a lo largo de la historia de nuestros países fue surgiendo una especie de sentido común, de una cultura sobre estas relaciones. Tomando los acontecimientos de Chiapas como el punto final de las grandes ideas indigenistas del siglo XX, reevalúa el pasado con vistas al siglo XXI, y enfatiza que no se tiene todavía un conjunto claro y coherente del rumbo que tomarán estas relaciones.

En la primera mitad del siglo XIX surge la primera gran matriz cultural para pensar estas relaciones: la propuesta de una igualdad ante la ley de un Estado nacional en proceso de construcción y, fundamentalmente, de una

ciudadanía que nunca llegó a cumplirse. De la segunda mitad del siglo, hasta los años treinta, principalmente, junto a los levantamientos indígenas comenzaron las protestas indigenistas. En ese momento, el eje central de las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas fue, como vimos, el gamonalismo. Un conjunto de ideas discriminatorias se preocupó de reforzar el estigma y la exclusión. En el tercer período, a partir de la Conferencia de Pátzcuaro en México (1940), se inicia el indigenismo estatal, las políticas que deberían dirigir estas relaciones en todo el continente. Desde los años ochenta, este período está en su fase de agotamiento, junto con la crítica a la integración estatal. A partir de ahí se pusieron en marcha diversas tendencias. Una de ellas, sin duda, resulta de procesos muy violentos, como en el Perú.

De cualquier manera, todas estas ideas, que fueron ciñendo el pensamiento social latinoamericano, terminaron por construir una cultura que comenzó postulando el mencionado ideal de igualdad basado en una idea de mestizaje, de un crisol de razas para todos los nacidos en la misma tierra. Fue esta la primera gran idea republicana, administradora de las relaciones interétnicas, la que de cierta forma permanece hasta hoy (Bengoa 1995: 160).

Pero ¿cómo hacer convivir estos dos mitos, es decir, el de la diversidad y el de la igualdad? Durante el largo tiempo del gamonalismo predominó el silencio indígena, una resistencia cultural silenciosa apoyada en la segunda idea clave de esta cultura, la de la inferioridad racial de los pueblos indígenas. La tercera gran idea administradora de estas relaciones fue, justamente, el indigenismo: el «rescate de lo indígena para afirmar una identidad compleja, propia, autónoma y diferenciada de la cultura occidental» (Bengoa 1995: 167).[18] Este fue también el momento en que antropología y literatura se entrelazaron definitivamente como una de las especificidades de nuestra situación periférica.

---

[18] El ejemplo dado por Bengoa es el Congreso de Ollantaytambo, realizado en la mitad de la década del ochenta, en el Perú. Le siguieron: el Congreso Asháninka del Pichis, de 1974, que pronto se convierte en Federación de Comunidades Nativas del Alto Napo; la creación de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali en 1977; la Federación Nativa de Madre de Dios y el Consejo Aguaruna-Huambisa en 1978; la Asociación Indígena para el desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) en 1982; la Federación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) en 1987; y, finalmente, la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) en 1986, que agrupa indígenas centrales del Perú, Brasil, Colombia, Ecuador y Venezuela.

Entre tantos ejemplos ofrecidos por Bengoa, nos interesa resaltar la profunda naturaleza ideológica de lo que el autor denomina postindigenismo: se supera la idea de que las culturas indígenas son barreras para el desarrollo, y se enfatiza, especialmente a partir de Barbados, la creciente reivindicación de un protagonismo indígena, de una autonomía y autogestión de su propio desarrollo. Se comenzó a hablar de la cuestión étnica mediante un nuevo discurso que apuntaba a una reidentificación étnica. Ocurre que esta reidentificación étnica, basada en una autonomía cultural así como en una reivindicación de la identidad, sirve, simultáneamente, de bandera ideológica contra la masificación de la globalización, impuesta en los países con precario equilibrio social, político y económico. Así, la idea de preservar y construir sociedades pluriétnicas, más que un hecho social concreto, nos parece una sobresignificación, una representación de doble fase complementaria: mítica y utópica.

Por otro lado, como estamos buscando demostrar, estas diferentes formas de lectura son también construidas. Tras haber visto esta construcción en Juan Ossio, veamos cómo se dio en Montoya.

Rodrigo Montoya llegó a Lima para estudiar en la UNMSM en los años sesenta. Serrano de Puquio, venía de una familia de pocas posesiones pero de buena formación cultural. Su padre había estudiado en la UNMSM y tenía allá otro hermano también estudiante de curso superior. Era un período muy efervescente políticamente, no solamente debido a las invasiones de tierras sino también por los varios núcleos de izquierda, además del APRA, que continuaba siendo la tendencia política más fuerte del país. Su decisión de estudiar antropología surgió después de un encuentro con José Maria Arguedas, a quien ya había encontrado en su propia casa, en Puquio: era amigo de su padre. Asistió a algunas de sus clases y, deslumbrado con el maestro, se decidió por la antropología y no por la pedagogía, como había planeado.

Enseguida, tuvo su primera experiencia de campo, orientada por José Matos Mar, jefe del Departamento de Etnología y Arqueología en aquella época. En su *elogio de la mochila*, frase cariñosa con que califica su iniciación como antropólogo, narra como este fue un período vasto, largo, con compañeros que también siguieron profundizando el conocimiento sobre el país. Pasó por las experiencias de los proyectos de Antropología aplicada, pero siempre con el espíritu crítico que caracterizó la línea de pensamiento y actuación de la UNMSM. Como él mismo dice en su discurso al recibir la diploma de Profesor Emérito, «[…] el encanto de la investigación y el trabajo

de campo crearon en los estudiantes de aquella época una mística permanente». Y prosigue: «Hoy, treinta años después, el ritual de tomar la mochila, la libreta de campo, la grabadora y la cámara fotográfica para descubrir un nuevo lugar del Perú, es un pequeño fragmento que instantánea y frágilmente se confunde con lo que suele llamarse felicidad».

En 1965 viajó a París como becario del gobierno francés para el doctorado. Ahí se aprovechó de la renovación intelectual del marxismo, de una lectura más libre, menos ortodoxa, casi en una especie de repetición de la experiencia de Mariátegui. Fue posible, de esta manera, relativizar las ideas de Levi-Strauss ante el marxismo, y fue influenciado por Claude Meillassoux, además de Godelier y Althusser. En la Escuela de Altos Estudios de la Sorbona se benefició de la historia social de Braudel, Bloch, Labrousse y Pierre Vilar. Como dice Montoya:

> De los historiadores aprendí que su consigna metodológica «una afirmación, un documento» es un arma extraordinaria para la investigación. De Louis Althusser tomé la necesidad del rigor conceptual para no caer en el empirismo, y la libertad de aproximarme a los textos al margen de los dogmas. Lo que a muchos les parecía incompatible, fue para mí el doble rostro de una misma moneda.

Su director de tesis fue Paul Henry Chombart de Lauwe, en el área de sociología, pero su investigación fue en el Perú, así que su formación teórica estuvo acompañada de una militancia política en la Vanguardia Revolucionaria. Se trató, como cuenta, de un tiempo de gran solidaridad con los movimientos sociales y políticos de toda América Latina, fuertemente inspirados tanto por la revolución cubana como por las repercusiones del movimiento de mayo de 1968 en Francia.

A partir de la mitad de los años sesenta comenzó a dictar clases en la UNMSM, al tiempo que se inicia una gran polémica, en la cual va a estar profundamente implicado, sobre el carácter capitalista o feudal de la formación social peruana. Buscando una investigación y una discusión concreta de la realidad del país «[...] fue inevitable ubicar los diversos modos de producción y establecer la predominancia del capitalismo y subordinación de las relaciones no-capitalistas de los Andes, la Amazonía y la costa». De esta manera, su tesis doctoral en antropología en la UNMSM, publicada en 1971, «negaba el carácter feudal del país sostenido por el conjunto de las organizaciones maoístas y pro-soviéticas de entonces».

Se desencadenó una tremenda polémica con los miembros de Sendero Luminoso, pese a que, en su opinión, aquel libro era «sólo una fotografía de los diversos modos de producción que coexistían en el Perú». De esta manera, conocer la realidad con rigor científico y luchar por su transformación nunca fueron actitudes incompatibles. Sin embargo, la relación entre los intelectuales y la política se dio, desde el comienzo, como un difícil camino común.

En 1978 dejó la militancia política, después de 13 años de combate. Como él mismo dice, pensaba que la investigación de la realidad era importante para la actuación de la izquierda, pero llegó a la conclusión opuesta: la lucha por el poder, el proceso de división y multiplicación de las organizaciones obedecían mucho más a ambiciones personales. El clientelismo político tampoco estaba ausente de este ambiente político e intelectual. En sus palabras, «[...] no existe aún organización alguna capaz de asegurar el pleno ejercicio de la libertad de sus miembros. Este es uno de los grandes desafíos para el futuro». Su ambición política e intelectual hoy es la misma: «[...] a lo largo de mis trabajos trato de responder a la pregunta general: "¿cuál es el proceso de articulación entre el capitalismo y el complejo universo indígena del país?"». Vemos en su obra estos dos aspectos claramente entrelazados: su percepción de la cuestión étnica no puede pensarse fuera de la dimensión ideológica y política.

Al mismo tiempo, Montoya ve en la utopía andina una respuesta global al localismo, en el sentido de que este sería un resquicio del imperio incaico, una característica de los pueblos andinos mantenida por la colonización, aunque, como vimos, el proceso de colonización haya creado junto con las reducciones toledanas una identidad indígena. Así, esta utopía podría ser entendida como la forma simbólica resultante de la superación de esta conciencia localista, proyectando la idea de un hombre andino como una totalidad de rasgos comunes, expresando una historia imaginada o deseada, pero no la realidad de un mundo fragmentado. Sería, de esta manera, el conjunto de proyectos para enfrentar esta realidad, el punto de encuentro entre la memoria y el imaginario.

Lo que parece importante resaltar es que esta utopía necesita la existencia, real o imaginaria, de esta pluralidad, de esta diversidad, mientras que, al mismo tiempo, necesita postular una *andinidad* que brinde unidad a sus proposiciones. Como se dijo anteriormente, esta matriz andina resulta, fundamentalmente, de la dualidad andina-occidental, que de algún modo diluye

esta misma pluralidad por la que aboga. En fin, el localismo puede ser comprendido como fuente de identificación y, al mismo tiempo, como algo que necesita ser superado. En verdad, la idea de una diversidad-pluralidad está naturalmente unida a una concepción espacial específica: grupos diversos y unidos a sus lugares de origen o, por lo menos a los locales que les fueron destinados para vivir. Por lo tanto, localismo unido a la diversidad presupone fragmentación. De ahí la necesidad de superarlo en una concepción unitaria de identidad que sea capaz de mantener la idea de diversidad-pluralidad en una concepción espacial independiente del contexto real.

La recreación de una identidad étnica en una metrópoli como Lima, por ejemplo, pasa a suponer que ella será capaz de manejar, simultáneamente, la debilitación de un localismo geográfico como soporte de identidad y la recreación de espacios concretos o imaginarios donde anclarla.[19]

Lo que se podría decir es que las poblaciones que inmigran hacia el contexto urbano elaboran estrategias específicas para sobrevivir, sin tener la cuestión de la identidad en sí como preocupación o meta. Se podría decir que acaban por recrearla como consecuencia de estas estrategias, al paso que los grupos intelectuales la elaboran como propuesta política. En este caso, interpretar la historia peruana se presenta como la propia caracterización de la utopía de la diversidad que, por razones obvias, encuentra en Arguedas su expresión más auténtica, no solamente por lo que pensaba con relación a eso sino también por haberse hecho, como vimos, la expresión máxima de una doble exclusión: como occidental y como indio, personaje límite en varios sentidos.

Contar la historia de una exclusión, como afirma Montoya, también implica construirla y, por lo tanto, utopía andina y utopía de la diversidad se convierten en dos caras de una única moneda: una que retoma el pasado y otra que apunta hacia el futuro a través de la propuesta del socialismo *mágico*. Este carácter *mágico* atribuido al socialismo, o por lo menos a este socialismo, también tiene su referencia en Arguedas, y su legitimación: su escritura, su mezcla de revolución y asombro, de éxtasis y desilusión, es también una escritura de fronteras, de cierta manera un territorio potencialmente abierto a interpretaciones.

---

[19] En realidad, lo que se observa en Lima es la existencia de ambas situaciones, sobre todo si recordamos los pueblos jóvenes como expresión geográfica y simbólica de la identidad.

Pero veamos cómo Montoya construye su utopía de la diversidad: «¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico [...]» (Arguedas). Los referentes antropológicos y políticos, centrales en este concepto, resultan de una aproximación e identificación tanto con la obra como con la vida de Arguedas y de Mariátegui.

Con relación a Arguedas, Montoya destaca la coherencia de sus afirmaciones y actitudes en lo que se refiere a la cultura quechua e indígena en general, contraponiéndola a su experiencia política: la fugaz y dolorosa militancia que lo llevó a la prisión en 1931, y su intento de retomarla en 1964, a partir de su reencuentro con la juventud de la UNALM, pero ya era demasiado tarde. El desencanto y su mal psíquico fueron más fuertes. De este conocimiento y vivencia salieron los cinco bloques de la obra antropológica de Arguedas, de acuerdo con una clasificación de Montoya (1991c):

1. Los libros, las tesis, los grandes estudios sobre el mundo andino
2. El conjunto de las obras sobre folclor
3. Las obras relacionadas con el mundo religioso
4. Las obras sobre arte popular
5. El universo de la lengua, de la lingüística y de la traducción

De todos estos aspectos resulta la importancia de su producción, que radica en varios puntos que señalan, en primer lugar, su conocimiento antropológico de la realidad peruana y, enseguida, su relevancia *política*, a pesar de la ya mencionada debilidad teórica y de la prácticamente inexistente militancia política. Entre varios aspectos apuntados por Montoya, me gustaría resaltar algunos:

1. Había sido el primer antropólogo de la historia de Perú en pensar el país como una totalidad, en un momento en que reinaba la idea de su fragmentación: «No se consoló con contar una pequeña historia de una comunidad campesina, sino con sufrir un drama complejo del Perú. Y como no tenía todos los recursos teóricos y políticos para pensar ese problema tan difícil, tuvo una muleta extraordinaria en la metáfora» (Montoya 1991c: 23).

2. El dominio de la lengua y de la cultura quechua: «No estoy muy seguro si la contribución de Arguedas a la antropología deriva de su condición profesional de antropólogo o de la vida que tuvo entre los indios y para los indios» (Montoya 1995: 23).

3. Su conocimiento de la ecología: «El gran ecólogo, el gran poeta de la relación de los hombres con la naturaleza, el romance de los hombres con

los ríos, con los cielos, con los animales, está en la vida cotidiana de Arguedas [...]. Se trata de una relación cabal, de una relación tan amorosa con la naturaleza» (Montoya 1991c: 24).

4. Fue un traductor de gran sensibilidad, justamente por haber estado en la frontera de los dos mundos.

Sus debilidades fueron los límites de la antropología cultural norteamericana de su tiempo, además que para él la vida era más importante que la teoría. En fin, los límites son resultados naturales, incluso su falta de conocimiento de la parte no andina. En cuanto a su importancia política, fue el gran defensor de la creatividad del pueblo peruano y, como vimos, buscó construir una visión de totalidad del país. Pero, según Montoya, en las palabras de su discurso «No soy un aculturado» está toda la inspiración para comprenderse la posibilidad de coexistencia entre el socialismo y el pensamiento mágico, es decir, de la tradición y de la modernidad.

Además, se puede decir lo mismo con relación a Mariátegui, corregida la diferencia más aparente, a saber, que fue mucho más un militante político que un profundo conocedor de la realidad andina. Con relación a él, Montoya destaca aquí la necesidad y urgencia de organizar a los trabajadores y todo el pueblo para el enfrentamiento de la construcción de una nación democrática, igualitaria y auténtica, vinculando la política a la vida cotidiana y venciendo la oscuridad que siguió a su muerte tan precoz: «Su muerte fue un duro golpe para la esperanza socialista en el Perú. Qué *tragedia* para el Perú que el puesto de este "hombre de amanecer", como lo llamó Gamaliel Churata, fuera ocupado por hombres que proponían la oscuridad» (Montoya 1995). Esta oscuridad terminó reforzándose de varias maneras a lo largo de los años.

Hubo un gran cambio demográfico en los años transcurridos desde la muerte de Mariátegui en 1930: los indígenas que en los años veinte representaban la minoría pasaron a ser la mayoría. La caída del gamonalismo y la reforma agraria fueron consideradas victorias políticas, aunque en el caso de la reforma se hayan revelado innumerables restricciones, de las cuales la reducción del problema indígena a la simple apropiación de la tierra sería la más grave consecuencia. La reivindicación socialista de Mariátegui suponía la tierra, pero no incluía el derecho a la educación, a la diferencia como mantenimiento, respeto y orgullo de las tradiciones autóctonas. La reducción de los indígenas a la simple condición de campesinos explotados terminó constituyéndose en un empobrecimiento teórico lamentable, especialmente

si consideramos la importancia que la cultura poseía en las ponderaciones de Mariátegui. En fin, la gran ruptura histórica entre la fase y el ideario mariateguiano para la formación de una izquierda peruana y el posterior paso a la línea prosoviética, así como la tremenda fragmentación en agrupaciones diferenciadas de maoístas, leninistas, trotskistas, etcétera, separó profundamente a los políticos e intelectuales de izquierda y generó desconfianzas mutuas, prácticamente irreconciliables. Sin embargo, como acrecienta Montoya, al margen de la izquierda y muchas veces contra ella, va surgiendo un liderazgo indígena amazónico, fruto de la expansión de las fronteras agrícolas, de la cual el Congreso Amuesha, de 1969, fue el embrión.

En los Andes, dice Montoya, los aymaras también están organizándose étnicamente, a diferencia de los quechuas que hasta ahora no poseen ninguna organización étnica y, como vimos, parecen envueltos en una movilización más volcada hacia la migración interna.

Finalmente, al lado de una gran expansión educativa, que actualmente no parece significar mucho más que la construcción de escuelas,[20] vino la promulgación de una nueva Constitución —de 1993— en la cual el carácter inalienable e intransferible de las tierras de comunidades indígenas, garantizado por la Constitución de 1920 y ratificado en las de 1933 y 1979, desaparece. Como consecuencia, dice Montoya, serán vendidas libremente en el mercado.

Así, en la tarea de una refundación urgente y necesaria de la izquierda peruana, algunas ideas de Mariátegui continúan vigentes, principalmente la de comenzar desde abajo, fundamentalmente considerando la etnicidad como un factor político y social insubstituible. En este sentido, la aparente contradicción entre socialismo y magia adquiere una nueva connotación: en primer lugar, porque en una crítica amplia, el socialismo realmente existente hasta hoy también es parte de la modernidad, de un proyecto de civilización que, de la misma manera que el capitalismo y el modernismo, implicó una anulación de las diferencias.

La aparente incompatibilidad entre modernidad y tradición fue defendida por los dos polos internacionales opuestos, culminando en la caracterización de una dualidad negativa, solamente susceptible de ser alterada por

---

[20] Yo misma observé, en la periferia de Lima, este festival de construcción de escuelas; incluso conocí una que, en el auge de campaña de la dictadura de Fujimori, había recibido computadoras y ni siquiera poseía luz eléctrica.

la anulación de la parte más frágil. Una anulación de siglos, si pensamos en las palabras de Luis Lumbreras, citado por Montoya: «La invasión europea nos robó nuestro neolítico». Sí, porque, como complementa Montoya, la dominación cortó las posibilidades de un desarrollo autónomo para América, imponiendo otra lógica, otro saber, otros cultivos, otros animales (Montoya 1991b: 320). En este sentido, como estudio de los *otros*, el papel de la antropología y de los antropólogos en contextos periféricos dominados por la pluriculturalidad posee una profunda vinculación con la política, a medida que los *otros* somos nosotros. Si la diversidad resiste e insiste en encontrar salidas para su realización, no será posible discutirla fuera de la idea de desigualdad y de la lucha por la autonomía.

En este sentido avanza su concepción de un socialismo mágico, en el cual existe un encuentro inaplazable entre la política y el ecologismo en la forma de innumerables movimientos sociales, entre el respeto por la diferencia y la lucha por la autodeterminación. Por lo tanto, tomando la diversidad como la piedra de toque de la comparación entre Ossio y Montoya, es posible percibir que ambos están de acuerdo con su existencia, pero no en la manera de tratarla. Para Montoya, pensada como una utopía, la diversidad se reviste de un fuerte contenido político, como propuesta para el futuro en términos revolucionarios, mientras que Ossio la aborda como un objeto cultural cuyas repercusiones, sin dejar de ser políticas, apuntan en otra dirección. Lo importante es que tanto una como otra delinean diferentes opciones políticas, y envuelven a la antropología en esta definición: para Montoya, el socialismo mágico no echa mano de su concepción de diversidad y de una recuperación de las tesis mariateguianas, así como de la refundación de las izquierdas peruanas, desde abajo, en una línea de autodeterminación política y cultural.

Juan Ossio, decidiéndose por el FREDEMO de Vargas Llosa, parece tomar la diversidad mucho más como objeto cultural, académico por un lado, y destinada al progreso por otro. Así, mito y utopía conforman diferentes proyectos de sociedad, ambos asentados en lo que se podría ahora llamar mito de la diversidad que, aunque no signifique que esta diversidad no exista, sirve de base para lecturas antagónicas de lo real.

Finalmente parece importante, tanto para comprender la especificidad de la antropología peruana como la de la identidad nacional, recoger las cuestiones que para Rodrigo Montoya permanecen abiertas como una agenda pendiente:

- ¿Cómo se reestructura el país después de quince años de violencia política?
- ¿Cuáles son las posibilidades y los límites del proceso de depuración capitalista y de mayor empobrecimiento que vive el Perú?
- ¿Cuál es el futuro de las culturas indígenas en esta era de televisión y satélites?
- ¿Qué hacer para abandonar la metáfora del mestizaje como única explicación del cambio cultural?
- ¿Qué significan la libertad y la democracia para hombres y mujeres que no son parte de la clase política?
- ¿De qué modo se descubre la libertad y se dan los primeros pasos para ejercerla en los Andes, en la Amazonia, en los valles de la costa, en los arenales de Lima?

Y finalmente, ¿cómo mantener viva la llama de la esperanza de un socialismo libertario y mágico?

Aparentemente, para Rodrigo Montoya, se trata de profundizar, cada vez más, en un tipo de conocimiento del cual no pueden estar ausente la afectividad, la felicidad, el placer, la alegría del descubrimiento, pese a tanto sufrimiento y tanta pobreza.

En 1997 Rodrigo Montoya publicó su primera novela, *El tiempo del descanso,* sumergiéndose cada vez más en aquella tradición en que la esperanza estaría situada entre la memoria y lo imaginario, punto alejado de la recomposición de nuestro deseo por la transformación de la realidad, en busca de la felicidad para todos. De una igualdad de hecho.

Conclusión: Por una concepción trágica de la cultura

Respóndeme, escúchame,
antes de que me canse
antes de que me muera
Manco Cápac

¡Resucítame aunque más no sea
porque soy poeta y ansiaba el futuro!
Maiakovski

Sin duda, la antropología peruana posee una naturaleza étnica y nacional, considerando que su proceso de construcción estuvo, desde el comienzo, unido a la discusión de cuestiones profundamente relacionadas a estas dimensiones. No obstante, esta naturaleza, que no es solamente de la antropología sino fundamentalmente de la sociedad, apunta más allá del hecho irrecusable de la pluralidad social y cultural. Como vimos, indica una sobresignificación de este hecho social como resultado del proceso histórico.

Si concordamos con lo que fue expuesto, es decir, que la primera formulación de una matriz andina estaría principalmente en los escritos de Guaman Poma y Garcilaso de la Vega, en aquel primer acto transculturalista que se dio al mismo tiempo a través del pasaje de la oralidad a la escrita, además de su significado histórico, tendríamos que enfrentar, como dice Bendezú, su locura poética.[1]

Hay, por lo tanto, un conjunto de cuestiones que deben ser respondidas: ¿en qué medida la problemática peruana puede o no venir a constituirse en un *estilo* antropológico periférico y de qué manera la percepción de este estilo estaría indicando una concepción de cultura específica o particular? Y consecuentemente, ¿qué estatuto tendría la alegada existencia de una matriz andina en esta cuestión, capturada en estudios etnográficos y etnohistóricos del pensamiento andino, esta categoría tan consensual entre los estudiosos del tema?

---

[1] Así, a los presupuestos epistemológicos de la estilística propuesta por Roberto Cardoso de Oliveira, agregaríamos la necesidad de algunas consideraciones sobre sus posibilidades *poéticas*.

Si partimos del hecho ampliamente aceptado de que el significado deriva del contexto, hay que considerar, sin embargo, que en términos verbales y discursivos no se puede separar la dimensión imaginativa de la intencional, tanto en términos del material etnográfico como de las elaboraciones teóricas que de ahí resultan.[2] Pudimos destacar estos aspectos en los textos de los cronistas.

Por lo tanto, aunque sea indiscutible que el proceso social condiciona la *contextualidad* de las elaboraciones literarias, es evidente también que no la agota. Cabría, en este sentido, replantear la cuestión propuesta por Northrop Frye: si se pregunta qué factores, en una determinada tradición, posibilitarían la creación de nuevos trabajos literarios a partir de los existentes, nosotros tendríamos que preguntar sobre aquellos factores que, en una determinada tradición, posibilitarían la redundancia de ciertos temas y trabajos a partir de los existentes.

La poética de Vico nos indica que en los primeros tiempos, la sociedad estableció una estructura mítica a partir de la cual toda cultura verbal se desarrolló, incluso la literatura. Resultante de esta lógica poética, los tropos y sus metamorfosis crearon lo que Frye denomina *early verbal cultures:* grupos de historias que, con el paso del tiempo, fueron adquiriendo una importancia central y canónica, y generaron la creencia de que ciertos episodios realmente ocurrieron. Como dice Vico, estas serían las fábulas verdaderas o mitos.

En este sentido los cronistas, situados en el límite histórico de sus sociedades, no solamente construyeron una estructura, sino que produjeron, al mismo tiempo, una forma de conocimiento que, además de haber sido históricamente condicionada, pasó a modelar su propio devenir. Esta estructura sería, por lo tanto, como una dimensión histórica en el sentido de *paideuma,* es decir, la cristalización de una mitología en el centro de una cultura, que, a su vez, estaría circundada por el *temenos*, un círculo mágico imaginario que se desarrolla históricamente, dentro de la dimensión del lenguaje, de la alusión, de la referencia, de la creencia. Todo eso indica la construcción de una tradición transmitida y compartida.[3]

---

[2] En esta parte son fundamentales las ideas de Northrop Frye (1971).

[3] La noción de *paideuma* fue formulada por Ezra Pound, a partir del concepto de dimensión histórica de Frobenius (véase Frye 1971: 35).

Según se desarrolla la cultura, su mitología, o este grupo de historias, tiende a expandirse en el sentido de llegar a volverse un *mito total*, y cubre toda la visión de la sociedad sobre su pasado, su presente y su futuro.

Pero ¿cómo se desarrolla un mito totalmente? Según Northrop Frye, cuando engloba todo lo que más importa a la sociedad, cuando se transforma en un *myth of concern,* en aquello que se relacionaría más profundamente con el ser social, con aquello que es más imprescindible saber, conocer y representar, pero no en el sentido de una reflexión lógica. En este caso, verdad y realidad no están directamente relacionadas con la evidencia, están socialmente establecidas.

Con el tiempo, este mito de la *pertinencia*[4] se va convirtiendo en instituciones sociales, políticas y legales, y es cuando, al volverse *total,* queda cada vez más próximo de la ansiedad, a medida que la necesidad de coherencia y continuidad se hace primordial: en la primera es necesario silenciar las voces discordantes, en la segunda es necesario mantener las cosas como están, lo que revela una fuerte tendencia al arcaísmo propiciado por rituales y ortodoxias.[5]

A continuación, irrumpe en el pensamiento social el mito de la libertad como parte del mito de la pertinencia: por razones históricas, pasa a acentuar los elementos no míticos de la cultura, y a apuntar a las verdades y realidades proyectadas, a diferencia que aquellas supuestamente creadas por la naturaleza, que sugieren criterios *autoválidos,* encaminados por la lógica de la argumentación. Aunque estos mitos se subordinen, es posible percibir el hueco que pasó a posibilitar la incisión, la ruptura interna del sistema, así como el papel de la intencionalidad en la producción de los significados.

Para las culturas no occidentales y periféricas, acompasadas por la escritura y por la mitología bíblica y hebraica de la civilización occidental, se impuso una tremenda encrucijada espiritual: por un lado, se descubrió una dimensión totalmente nueva del tiempo social, el tiempo de un futuro distanciado y distinto de las revelaciones de los oráculos que siempre respondían

---

[4] Esta palabra *concern,* además de ser muy usada, es de difícil traducción: tiene que ver con la comprensión, relación, envolvimiento, interés y pertinencia. Aun siendo todo eso y un poco más, opté por el sentido y por la palabra *pertinencia,* aunque me parezca un poco restricta semánticamente y, en verdad, exista su correspondiente en inglés: *pertinancy*.

[5] No creo que, como dice Vargas Llosa, Arguedas pueda representar este tipo de arcaísmo. Su caso, como vimos, es bastante más complejo.

inmediatamente; por otro, ellos tuvieron que asumir, del mismo modo, la principal cuestión del mito de la pertinencia cristiana: ¿qué necesitamos hacer para ser salvados?[6] De cierta manera, esta cuestión nos lleva directamente a los dos *myths of concern* de mayor alcance de la sociedad moderna, aunque su origen esté mucho más lejos en el tiempo: el mito de la democracia y el de la libertad.

El impacto de estas ideas democráticas, revolucionarias y liberadoras en la constitución de nuevos *myths of concern* en todas las poblaciones colonizadas, expropiadas y barbarizadas, ha sido tremendo y aún lo es. En realidad, tanto el mito de la democracia como aquel del carácter revolucionario de la clase trabajadora, ambos anclados en la idea de libertad, pueden ser entendidos como los grandes mitos de la pertinencia de la modernidad europea y, consecuentemente, de la periférica, a medida que realmente alteraron la conciencia social del hombre en términos universales. No obstante, se sostienen en otro *mito:* aquel del *gradualismo,* que forma parte de lo que Frye denomina *progressive myths:* tanto el liberalismo burgués como el ideal marxista consiguen racionalizar las atrocidades del presente y proyectan lo que podrá haber de bueno en el futuro. Pero, para ambos, alcanzar esta felicidad implica hacer esto, después eso, después aquello, en una secuencia que nunca tiene fin. Por eso, dice Frye, tenemos por un lado lo *trágico,* por otro lo *irónico,* como interfaces del mismo fenómeno literario.[7]

Pero en cuanto a la pertinencia de estas ideas para la cuestión de la identidad, vuelvo a recurrir a la metáfora del *temenos,* a medida que termina por ser una demarcación del mito de pertinencia. Una sociedad que posee tal mito, que se volvió total, posee siempre un *temenos* a su alrededor: ella se enriquece por todo aquello que incluye su cultura, pero solo se define con relación a lo que excluye.[8] En este sentido, las transformaciones de las

---

[6] La ley judaica prescribía el repudio a la idolatría; la cristiana, el repudio al pecado; el marxismo, el repudio a la explotación. En este sentido, como dice Frye, se constituye en los grandes *myths of concern*, todos dentro de un tiempo escatológico que generó un séquito de tragedias: si es trágico que los oráculos dejen de hablar, parece cada vez más trágico que se haya adjudicado una perspectiva abierta, aparentemente, nunca se realiza.

[7] Esta es una sugerencia muy interesante para ser desarrollada dentro de una estilística de las antropologías periféricas. Basta recordar lo que fue sugerido en este trabajo sobre la posible comparación entre el mito de origen brasileño, como Macunaíma, y el peruano, con Atahualpa.

[8] Northrop Frye ilustra esta idea con el ejemplo de la novela de E. M. Forster, *A Passage to India*, en la que tres grandes tradiciones se encuentran; cada una de ellas acepta los ideales de una

estructuras míticas, en relación a su potencial de identidad, pasa a suponer crecientemente la *eficacia democrática* en la buena administración de la continua tensión entre *concern* y *freedom*, lo que nos conduce a los datos peruanos.

Es un consenso entre los intelectuales peruanos la existencia de un pensamiento andino, constituido como objeto de estudio, aprendido ya desde hace mucho por la etnografía y etnohistoria. Enrique Urbano (1977) menciona, incluso, que el iniciador de los estudios más contemporáneos de los relatos populares había sido José María Arguedas, sin dejar al margen a Efraín Morote Best y a Núñez del Prado. Aunque resalte la existencia de este material etnográfico (que relata los conflictos nacidos desde los primeros instantes, así como la experiencia de estas luchas existentes hasta hoy en día en los relatos populares), lo que está en juego ya no serían los elementos estructurales de la mitología andina sino la ausencia de una *teoría del mito* suficientemente elaborada para dar cuenta de las representaciones de las transformaciones de la realidad andina, en función de su relación con el pasaje de la explicación *mítica* a la *utópica*. En su opinión, por lo tanto, hasta el momento ninguna hipótesis teórica ha conseguido conducir a un esquema global de interpretación de las representaciones mentales andinas en cuanto al mencionado pasaje.[9] En la hipótesis que sostiene, lo que caracterizaría el discurso andino de hoy sería su capacidad de utilizar elementos profundamente tradicionales, integrándolos a lo que podríamos denominar *discurso utópico*. Es, en fin, una propuesta de explicación del mencionado pasaje, tanto en los aspectos etnográficos como teóricos, en una clara alusión a lo que fue dicho sobre el *temenos*: «[...] el pueblo andino supo integrar los elementos que de algún modo enriquecían su propia representación» (Urbano 1977: 9).

En términos teóricos, el modelo de sociedad que los relatos anteriores a la Conquista presentan es diferente de lo que los relatos populares actuales indican, aunque permanezcan algunos elementos estructurales. Por lo tanto, aquel discurso andino *mítico* se rompió, concretamente, en sus estructuras antiguas, a partir del momento en que incorporó la dimensión de un

hermandad mundial, lo que no impide que, al final, todas acaben definiéndose por aquellas que excluyeron. La absurda situación de Mrs. Moore en la caverna resulta del hecho de no querer excluir nada, lo que metaforiza la inútil búsqueda de una igualdad inexistente.

[9] Podríamos decir que la dificultad para llegar a esta teoría se debe a las controversias sobre el tema, unidas a la cuestión ideológica.

tiempo abierto que no posee la misma característica de una dimensión histórica, propia de las sociedades modernas. Se había creado el primer *distanciamiento* entre la sociedad presente y la pasada, mediante la proyección de un *futuro-modelo* y, en este sentido, no sería más esencialmente mítico, pues en esta dimensión prevalece la proximidad referencial. Se incorporó aquella dimensión temporal judaico-cristiana, escatológica, y produjo el mesianismo o milenarismo a partir de sus referencias andinas.

Pero resta un obstáculo: la dimensión ideológica se apropia de este distanciamiento, y lo utiliza como condicionamiento del pensamiento sobre la sociedad, induciéndolo a la acción, nítidamente marcada por una lectura de clase, en los moldes, por ejemplo, del segundo indigenismo. Los datos revelados a lo largo de este trabajo ejemplifican claramente esta situación.

Pero, pensando en la poética propuesta por Vico y Frye, podríamos decir que la problemática de la existencia de una matriz andina se ha convertido en un nítido *myth of concern,* dentro de la perspectiva de una crítica cultural, y se ha desarrollado en dirección a un *mito total* del modo como se institucionalizó la reflexión sobre el país. En fin, se hizo imposible que no existiese, ya que su existencia apunta a la identidad de la nación.

El acto transculturador realizado por los cronistas sería el inicio del pasaje de lo mítico a lo utópico, en una operación de inserción en el *myth of concern* del cristianismo, o de la sociedad occidental con todo su corolario de consecuencias. En este sentido, en los términos propuestos por Frye, la escritura de aquellos cronistas podría ser comparada a la de Homero, en la medida en que es la composición de un cuerpo mítico en el sentido de *ancestralidad,* como un material al cual los escritores regresan siempre en busca de los orígenes, ahora tanto míticos como utópicos.[10]

Sobre esta sutil demarcación de un *locus* que revele la problemática central de una cultura, la propuesta etnográfica como posibilidad de revalorización de las tradiciones periféricas parece fundamental y, en estos contextos, no puede estar ausente de una reflexión sobre la identidad, tanto disciplinaria como nacional (cf. Ruben 1988, 1992, 1993, 1995). Además, destaco la idea de que la construcción de la identidad en estos contextos no puede dejar de estar vinculada a disputas y polémicas, enfatizando la importancia

---

[10] Basta recordar las conclusiones acerca de las dos lecturas contemporáneas de la cuestión étnica: Juan Ossio y Rodrigo Montoya.

del *mito*, tanto el original como su reelaboración a lo largo del tiempo, rompiendo con una ontología muy estricta, y señalando nociones más huidizas como la afectividad y la negociación.[11]

Sobre todo resalto lo más central de la propuesta etnográfica de Ruben, como el rescate de tradiciones poco conocidas, que estimulen la búsqueda de esta pluralidad de tradiciones, las cuales pueden ser entendidas aquí como aquella mencionada sobresignificación de la incuestionable naturaleza de la mayoría de nuestras sociedades latinoamericanas.

Informada de todo eso, la búsqueda del *locus* de investigación en el Perú también se puso como una *sobredeterminación,* es decir, que se constituyó como una metáfora a partir de las representaciones intelectuales que se presentaron como polémicas. Entre las dos posibilidades mencionadas anteriormente —lo trágico y lo irónico—, la primera se impuso como una categoría elaborada por los propios peruanos.

Finalmente, se trata de la significación e importancia de trabajar en la frontera entre los elementos míticos e históricos como posibilidad de entender la relación que puede existir entre una teoría de la identidad y la intencionalidad política que parece abarcar todos los *myths of concern* de las nacionalidades periféricas actuales.

Retomemos, por lo tanto, algunos datos y momentos de los capítulos anteriores para intentar contestar la cuestión presentada en este trabajo: a partir del consenso sobre la existencia de una matriz andina del pensamiento: ¿es posible hablar de la problemática peruana como un estilo antropológico periférico? y además, ¿de qué manera la percepción de este estilo estaría indicando una concepción particular de *cultura*? La conclusión que asumo es que el estilo de la antropología peruana se presenta como una manera particular de representar los conflictos de una cultura híbrida ante el proceso de globalización, internacionalización y mundialización, mediante el uso de aquello que más representa su identidad, o se podría decir, su *myth of concern:* la matriz andina de pensamiento, o las categorías que más la representan dentro de las transformaciones actuales.[12]

---

[11] Especialmente en el trabajo de Guillermo Raul Ruben sobre la antropología quebequense, cuyos orígenes son metafóricamente atribuidos al *Oncle maternel,* a la antropología americana.

[12] El concepto de cultura híbrida anteriormente citado fue desarrollado por Nestor García Canclini (1989).

El drama de la conquista y la muerte de Atahualpa, tomados como una *presencia ausente* que bordea las relaciones sociales en el país, pueden por lo tanto, ser comprendidos como un *locus* específico, el medio de un pasaje, de una reelaboración interminable. Se trata de un lugar que, aunque definido, está siempre por definirse, sujeto a la escritura de la historia, este «vestigio siempre remaneciente de un comienzo tan imposible de reencontrar como de olvidar [...]». Aquella muerte originaria, aunque no sea un mito en sí misma, insertada en la cadena de acontecimientos como una fatalidad histórica, llevó claramente a la construcción de un auténtico *myth of concern,* ceñido por la angustia, tanto con relación a los orígenes como a las posibilidades de continuidad: ¿qué necesitamos hacer para ser salvados?

De la misma manera, la constitución de una comunidad imaginada pasó a tratarse a partir de ahí, y en este sentido, la reflexión de José Carlos Mariátegui se presenta como paradigmática. La cuestión se vuelve más problemática, no obstante, con los desdoblamientos que van a ocurrir tanto en las formas de interpretación de estos orígenes, así como con relación a los proyectos de constitución y transformación de la nación, definidos desde entonces por la lucha entre dos principales *sobresignificaciones* de la cuestión de la pluralidad étnica y cultural.

Como pudimos observar en el capítulo quinto, a partir de esta entrada en la modernidad, la cuestión étnica en el Perú no ha dejado de ser pensada con relación a la dependencia externa a la desigualdad socioeconómica, así como a la heterogeneidad étnicocultural. Como vimos también, la relación de este tratamiento con la relación entre mito y utopía se observó en el concepto de etnicidad.

En el esbozo histórico de la cuestión étnica presentado por Degregori, queda evidente el continuo substrato de la exclusión étnica y su corolario de injusticias, complicado por la lucha ideológica de las facciones internas del poder por definir un futuro, cuyo ejemplo más reciente fueron las elecciones de 1990.

Se recoloca, por lo tanto, la cuestión de una ausencia que no es exactamente un vacío*:* se trata de la ausencia de la solución del problema étnico en el país, que trae a escena el significado de aquella primera ausencia de un *locus* específico o de un lugar siempre por definirse, fruto de la dominación y de la manipulación de la comunicación entre dos mundos tan diferentes, no el del español frente al indio sino el mundo del dominador ante el del dominado.

Nuevamente, la rebeldía del siglo XVII parece repetirse: entre la lucha armada y el mesianismo. Lucha contra las actuales embestidas del neoliberalismo en propuestas de revitalización del pensamiento revolucionario, del mesianismo que forma parte de las gentes que perdieron la fe en las soluciones de los hombres de la política y del gobierno, en la informalidad de aquellos que se cansaron de esperar por ellas.

Hay quien cree que el evidente pluriculturalismo, tan presente en las elaboraciones teóricas, es parte de un pluralismo, de un presente múltiple, y lo interpreta de forma positiva, contra el pesimismo cultural:

> [...] quiere decir que estamos en una época que se deja conocer más a través de la conversación [...] marcada [...] por la diversificación e hibridación de los modos de comunicación del mundo actual. Asociamos, a veces con demasiada rapidez, pluralismo con diferencias. En realidad sucede lo inverso, la característica básica de este presente múltiple es que amplía de manera hasta no hace mucho impensada las posibilidades de trazar parecidos. No se trata de un pluralismo estático, de diferencias irreductibles. Estamos hablando más bien de una pluralidad de vías para el acercamiento entre los distintos grupos. El proceso que permite pasar de una caracterización de la diferencia como estigma al ideal de alcanzar formas de encuentro plural. (Nugent 1994)

Este ejemplo nos muestra cómo este terreno es fragmentado. Bajo el estigma de la violencia, ¿habrá salida? La antropología peruana, consciente de todos estos obstáculos, no es la única en buscar soluciones. Rehaciendo los caminos de una identidad no solamente pluricultural sino, sobre todo, explotada y silenciada, oscila ante su propio *temenos,* no solamente porque no sepa qué incluir o excluir sino porque, por encima de todo, está cercada por todos lados por la cuestión ideológica. *Buscar o no buscar un inca,* esta es la cuestión intrínseca de su identidad que, aparentemente, seguirá buscando una solución, especialmente mientras permanezca la concepción de cultura peruana como *locus* de una contradicción irresoluta.

Bibliografía

Adams, Richard

1991 «Strategies of Ethnic Survival in Central America». En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.). *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 181-206.

Adrianzén, Alberto

1990 *Políticas y transformaciones culturales en el área andina*. Informe presentado a la Clacso. Buenos Aires.

Alcibíades, Mirla

1992 «José Carlos Mariátegui y los orígenes de la ciencia literaria en América Latina». *Anuario Mariateguiano,* vol. IV, n.º 4. Lima.

Alimonda, Héctor

1983 *José Carlos Mariátegui*. São Paulo: Encanto Radical.

Anderson, Benedict

1990 *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso.

Anderson, Perry

1984 «Modernidade e Revolução». *Novos Estudos Cebrap,* n.º 14, pp. 2-15.

1986 «As antinomias de Antonio Gramsci». *Crítica Marxista. A estrategia revolucionária na atualidade*. São Paulo: Joruês, pp. 7-74.

1989 *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Brasiliense.

Aquézolo, Manuel (ed.)

1987 *La polémica del indigenismo*. 2.ª edición. Lima: Mosca Azul.

Arguedas, José María

1950 «La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú». *Mar del Sur,* año II, vol. 3. Lima, pp. 66-72.

1960 «Discusión de la narración peruana». *Gaceta de Lima,* año II, n.º 1. Lima, pp. 1-10.

1968 «Las comunidades de España y del Perú». Tesis de doctorado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Selección y prólogo de Ángel Rama. Ciudad de México: Siglo XXI.
1976 *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*. Compilación y prólogo de Ángel Rama. Buenos Aires: Arca/Calicanto.
1979 *El Sexto*. Buenos Aires: Losada.
1983a *Todas las sangres*. Lima: Horizonte.
1983b *Yawar fiesta*. Lima: Horizonte.
1983c *Los ríos profundos*. Lima: Horizonte.
1985 «¿He vivido en vano?», carta de Arguedas incluida en la edición de *Mesa redonda sobre Todas las sangres, 23 de junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1987 *Relatos completos*. Lima: Horizonte.
1989 *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte.
1990 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica coordinada por Eve-Marie Fell. París: Aclla.

ARICÓ, José (ed.)
1978 *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Ciudad de México: Siglo XXI.

ARROYO, Carlos
1989 *Encuentros. Historia y movimientos sociales en el Perú*. Compilación de Carlos Arroyo. Lima: Memoriangosta.

BAPTISTA, Selma
1987a «O discurso profético: ressacralização do espaço social». En Eni Orlandi (ed.). *Palavra, Fé e Poder*. Campinas: Pontes.
1987b «Uma sociedade indígena e seu estilo urbano, ou uma sociedade urbana e seu estilo indígena. Posibilidades e limites da abordagem estruturalista». *Boletim de Antropologia*, n.º 1, Unicamp.

BARTH, Fredrick (comp.)
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

BARTHES, Roland
1974 *O grau zero da escritura*. São Paulo: Cultrix.

BASADRE, Jorge
1979 [1931] *Perú: problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú.

Bazán, Armando (comp.)
1986 *Mariátegui y su tiempo*. Lima: Amauta.

Becker, Marc
1993 *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. Athens: Ohio University Press.

Belaunde, Víctor Andrés
1957 *Peruanidad. Selección de textos.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero.
1980 *La realidad nacional*. Lima: Interbanc.

Bendezú, Edmundo
1986 *La otra literatura peruana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, José
1995 «Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina». *Revista de Antropología*, vol. 38, n.º 2. São Paulo, pp. 151-186.

Benjamin, Walter
1984 *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Perspectiva.

Bourricaud, François
1989 *Poder y sociedad en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos /Instituto Francés de Estudios Andinos.

Brown, Michael y Eduardo Fernández
1993 *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.

Burga, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo
1981 *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Rikchay.

Burke, Kenneth
1966 *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press.

Cáceres, Andrés
1973 *La guerra del 79: sus campañas*. Lima: Milla Batres.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1982 «Os Rumos da Antropologia na América Latina». *Anuário Antropológico*, n.º 80. Brasilia.
1988a «A categoria da (des) ordem e a Pósmodernidade da Antropologia». *Anuário Antropológico,* n.º 86. Brasilia.
1988b «Por uma Etnografia das Antropologias Periféricas». *Sobre o Pensamento Antropológico*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
1995 «Notas sobre uma Estilística da Antropologia». *Estilos de Antropologia*. Campinas: Unicamp.

CARPEAUX, Otto Maria
1943 «Tradições Americanas». *Origens e fins. Ensaios.* Río de Janeiro: CEB.

CASTRO POZO, Hildebrando
s.a «Prólogo Polémico». *Renuevo de peruanidad*. Lima: Edición de autor.
1973 [1936] *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima: Biblioteca Peruana.
1979 [1924] *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Edición de autor.

CERTEAU, Michel de
1982 *A escrita da historia*. Río de Janeiro: Forense.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio
1986 *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Trujillo: Normas Legales.

CARNERO CHECA, Genaro
1980 *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista.* Lima: Amauta.

CHRISTIAN, Chester
1983 «Alrededor de este nudo de la vida. Entrevista con José María Arguedas, 3 de agosto de 1966». *Revista Iberoamericana,* n.º 122. Pittsburg, pp. 221-234.

CLIFFORD, James
1981 «On Ethnographic Surrealism». *Comparative Studies in Society and History,* vol. 23, n.º 4, octubre.

CLIFFORD, James y George E. MARCUS
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Los Ángeles: University of California Press.

Collier, David
1978 *Barriadas y élites. De Odría a Velasco.* Lima: Insituto de Estudios Peruanos.

Coral, Isabel
1994 *Desplazamiento por violencia política en el Perú (1980-1992)*. Documento de Trabajo n.º 58. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cornejo Polar, Antonio
1970 «El sentido de la narrativa de Arguedas». *Revista Peruana de Cultura*, número especial dedicado a Arguedas. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
1983 «Literatura peruana: totalidad contradictoria». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 18. Lima, pp. 37-50.
1989 *La formación de la tradición literaria en el Perú.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
1993 «Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina». *Anuario Mariateguiano*, vol. V, n.º 5. Lima, pp. 58-63.

Cotler, Julio
1993 *Descomposición política y autoritarismo en el Perú*. Documento de trabajo n.º 51. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1992 *Clases, estado y nación en el Perú.* 6.ª ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1969 *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en la sociedad rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Degregori, Carlos Iván
1979 *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: CELATS.
1985 *Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1986 «Del mito de Inkarri al "mito" del progreso. Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional». *Socialismo y Participación,* n.º 36. Lima, pp. 49-56.
1989 *Lucha armada y utopía autoritaria.* Documento de trabajo n.os 4 y 6, 7.ª ed., Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1990a *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1990b *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso.* Lima: El zorro de abajo.
1991 «El aprendiz de brujo y el curandero chino». En Carlos Iván Degregori y Romeo Grompone. *Elecciones 1990: Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1993 «Identidad étnica. Movimientos sociales y participación política en el Perú». En Carlos Iván Degregori (ed.). *Democracia, etnicidad y violencia en los países andinos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Instituto de Estudios Peruanos.

DEGREGORI, Carlos Iván; Cecilia BLONDET y Nicolás LYNCH
1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DELEUZE, Gilles
1991 *A dobra. Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus.

DEPAZ TOLEDO, Zenón
1991 «La categoría mito en la obra de Mariátegui». *Anuario Mariateguiano*, vol. III, n.º 3. Lima.

DEUSTUA, José y José Luis RÉNIQUE
1984 *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1987-1931*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

DUVIOLS, Pierre (ed.)
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos.

ELMORE, Peter
1993 *Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela del siglo XX*. Lima: Mosca Azul/El Caballo Rojo.

ESCALANTE, José Ángel
1987 «Nosotros los indios». En AQUÉZOLO 1987, pp. 39-52.

FAVRE, Henri
1987 *A civilização Inca*. Río de Janeiro: Zahar.

FELL, Eve-Marie
1991 «Arguedas y Huancayo: hacia un nuevo modelo mestizo». En Hildebrando Pérez (ed.). *José María Arguedas. Vida y obra*. Lima: Amaru.

FERNANDEZ, James
1974 «The Mission of Metaphor in Expressive Culture». *Current Anthropology*, vol. 15, n.º 2, pp. 119-145.
1991 *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.

Fernández Díaz, Osvaldo
1994 *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima: Amauta.

Fernández Retamar, Roberto
1965 «Martí en su (tercer) mundo». *Cuba Socialista*, n.° 41. La Habana.
1970 «Notas sobre Martí, Lenin y la revolución anticolonial». *Casa de las Américas*, n.° 59.
1976 *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Bogotá: El Huaco.

Flores Galindo, Alberto
1982 *El pensamiento comunista. Antología*. Lima: Mosca Azul.
1988 *Tiempo de plagas*. Lima: El Caballo Rojo.
1989 *La agonía de Mariátegui*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
1991 «Reencontremos la dimensión utópica». [En edición especial de la revista *Márgenes,* con un debate del cual participaron (a partir del texto de Flores Galindo): Rosa María Alfaro, Nelson Manrique, Verena Stolcke, Antonio Melis, Maruja Martínez, entre otros]. Lima: Casa de Estudios del Socialismo SUR.
1992 *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: Cuadernos Casa de Estudios del Socialismo SUR.
1994 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. 4.ª ed. Lima: Horizonte.

Forgues, Roland
1989 *José María Arguedas. Del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*. Lima: Horizonte.
1991 «El mito del monolingüismo quechua de Arguedas». *José María Arguedas. Vida y obra.* Lima: Amaru.

Fornet-Betancourt, Raúl
1995 *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Unisinos.

Fox, James
1971a «Sister's Child as Plant: Metaphores in an Idiom of Consanguinity». En R. T. Needham (ed.). *Rethinking Kinship and Marriage*. Londres: Tavistock.
1971b «Roman Jakobson and the Comparative Study of Parallelism». En D. Armstrong y C. van Schooneveld (eds.). *Roman Jakobson: Echoes of his Scholarship*. Lisse: Peter de Ridder Press.

Franco, Carlos
1985 «Nación, Estado y Clases: condiciones del debate en los 80». *Socialismo y Participación,* n.° 29, Lima.

1991 *La otra modernidad*. Lima: CEDEP.

FRYE, Northrop
1970 «Varieties of Literary Utopias». En *The Stubborn Structure*. Londres: Methuen, pp. 109-134.
1971 *The Critical Path. An Essay on the Social Context of Literary Criticism*. Bloomington: Indiana University Press.

GARCÍA, Uriel
1937 *El nuevo indio. Ensayos indianistas sobre la sierra surperuana*. Cusco: H.G. Rozas Sucesores Librería e Imprenta.

GARCÍA CANCLINI, Néstor
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.
1993 «Gramsci e as culturas populares na América Latina». En Carlos Nelson Coutinho y Marco Aurélio Nogueira (eds.). *Gramsci e a América*. São Paulo y Río de Janeiro: Paz e Terra.

GEERTZ, Clifford
1971 «Two countries, two cultures». *Islam Observed*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-22.
1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
1974 «From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding». *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences,* vol. 28.

GEMIGNANI GARCÍA, Sylvia
1994 «Antropologia, modernidade, identidade». *Tempo Social*, vol. 5. São Paulo.

GERMANÁ, César
1980 «La polémica Haya de la Torre-Mariátegui. Reforma o revolución en el Perú». *Cuadernos Sociedad y Política,* n.º 2. Lima.

GOLDMANN, Lucien
1959 *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dasn les Pensées de Pascal et dans le thêatre de Racine*. París: Gallimard.

GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS
1990 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

González Prada, Manuel
1960 «Discurso del Politeama». *Pájinas Libres*. Lima: Páginas Libres.
1970 «Nuestros Indios». *Horas de Lucha*. Lima: Peisa.

Gorriti , Gustavo
1990 *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Industrial Gráfica.

Gramsci, Antonio
1976 «Observaciones sobre el folklore». *Literatura y vida nacional*. Ciudad de México: Juan Pablos.

Granger, Gilles Gaston
1974 *Filosofía do estilo. (Essai d'une philosophie du style)*. São Paulo: La Perspectiva/Edusp.Grompone, Romeo y Carlos Iván Degregori

1991 [1968] *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Guibal, Francis
1989 «Mariátegui y Unamuno». *Anuario Mariateguiano*, vol. I, n.º 1. Lima.

Gutiérrez, Gustavo
1990 *Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
1994 «Mariátegui: un hombre libre». *Mariátegui: invitación a pensar y construir el Perú*, número especial de la revista *Páginas*. Lima.

Hernández, Max
1993 *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Hernández, Max y Fernando Saba
1979 *Perú: identidad nacional*. Lima: CEDEP.

Huamán, M. A.
1992 «Para vivir mañana. Literatura y culturas indígenas en el pensamiento de Mariátegui». *Anuario Mariateguiano,* vol. IV, año n.° 4. Lima.

Hulme, Peter
1986 *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Londres y Nueva York: Methuen.

Ianni, Octávio
1993 *O labirinto Latino Americano*. Río de Janeiro: Vozes.

JAMESON, F.
1981 «On Interpretation: Literature as a Socially Symbolic Act». *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Londres: Methuen.

KAPSOLI, Wilfredo
1980 *Mariátegui y los congresos obreros.* Lima: Amauta.

KRISTAL, Efraín
1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

LEIRIS, Michel
1946 «De la litérature considerée comme une tauromachie». *L' age d'homme*. París: Gallimard.

LEVI-STRAUSS, Claude
1954 *Le crue et le cruit*. París: Plon.

LIENHARD, Martín
1985 «La subversión del texto escrito en el área andina: Guamán Poma de Ayala y José María Arguedas». *Gaceta de Estudios Latinoamericanos*. Dinamarca: Universidad de Aarhus.
1990 *Cultura andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Epílogo de William Rowe, Luis Millones, José Cerna Bazán. Lima: Horizonte.

LOAYZA, Luis
1978 *Sobre el 900.* Lima: Hueso Húmero / CONCYTEC.

LÖWY, Michael
1979 *Para uma Sociologia dos intelectuais revolucionários. A evolução política de Lukács (1909-1929).* São Paulo: LECH.

LUKÁCS, Georg
1968 *Ensaios sobre a Literatura*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
1969 [1910] «Metafísica de la tragedia». *El alma y las formas*. Barcelona: Gráficas Marina.
1975 «Metafísica de la tragedia». *El alma y las formas y la teoría de la novela*. Madrid: Grijalbo.

LUMBRERAS, Luis G.
1982 «El Perú prehispánico». *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.

Marcus, George
1987 «Past, Present and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late Twentieth Century Modernity Worlwide». Texas: Department of Anthropology, Rice University.

Marcus, George y Michael M. Fischer
1986 *Anthropology as a cultural critique. An experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Mariaca Iturri, Guillermo
1993 «La fundación de la Crítica: José Carlos Mariátegui». *El poder de la palabra*. La Habana: Casa de las Américas.

Mariátegui, José Carlos
1991 *Obras completas*. Lima: Minerva.

Martí, José
1972 *Ensayos sobre arte y literatura.* Selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar. Habana: Editorial La Habana.

Martin, Carlos
1986 *Hispanoamérica: mito y surrealismo*. Bogotá: Procultura.

Martínez, Héctor
1980 *Migraciones internas en el Perú. Aproximación crítica y bibliografía.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Marzal, Manuel
1981 *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matos Mar, José
1978 *Las barriadas de Lima 1957*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1988 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. 7.ª ed. Lima: Concytec.

Matos Mar, José y José M. Mejía
1984 *Reforma Agraria: logros y contradicciones 1969-1979.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Melis, Antonio
1994 «José Carlos Mariátegui hacia el siglo xxi». Prólogo de las obras completas de José Carlos Mariátegui. Lima: Minerva.

MILLONES, Luis e Hiroyasu TOMOEDA
1992 *500 años de mestizaje en los Andes*. Lima: Museo Etnológico Nacional del Japón, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

MONTOYA, Rodrigo
1971 *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual (1960-1970)*. Lima: Mosca Azul.
1977a *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul.
1977b *Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje nacional*. Lima: Mosca Azul.
1987 *La cultura quechua hoy*. Lima: Hueso Húmero.
1990a *Por una educación bilingüe en el Perú. Reflexiones sobre cultura y socialismo*. Lima: CEPES/Mosca Azul.
1990b «7 tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Perú». *Anuario Mariateguiano*, vol. II, n.º 2. Lima.
1991a «La utopía andina». *Márgenes*, año IV, n.º 8. Lima.
1991b «La imagen de la colonia y de sí mismos en los intelectuales quechuas». *Uomini dell'altro mondo. L'Incontro con I popoli americani nella cultura italiana ed Europea*. Atti del Convegno di Siena, 11-13 marzo 1991.
1991c *José María Arguedas, veinte años después: huellas y horizonte 1969-1989*. Lima: UNMSM/Ikono ediciones.
1992 *Al borde del naufragio (democracia, violencia y problema étnico en el Perú)*. Lima: Casa de Estudios del Socialismo SUR.
1993 «Libertad, democracia y problema étnico en el Perú». *Democracia, etnicidad y violencia en los países andinos.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.
1994 «El problema étnico y el socialismo en tiempos de Mariátegui y en 1994». *Anuario Mariateguiano,* vol. VII, n.º 7, pp. 67-82.
1995 *Antropología, Historia y Política en el Perú: De la utopía andina al socialismo mágico.* Lima: Horizonte.
1997 *El tiempo del descanso*. Lima: Sur.

MORSE, Richard
1988 *O espelho de Próspero. Cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras.
1990 *A volta de McLuhanaíma. Cinco estudos e uma brincadeira séria.* São Paulo: Brasiliense.

Muñoz, Silverio
1987 *José María Arguedas y el mito de la salvación por la cultura*. Lima: Horizonte.

Nugent, José Guillermo
1991a *El conflicto de las sensibilidades. Propuesta para una interpretación y crítica del siglo xx peruano.* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
1991b «El descubrimiento de una época: La escena contemporánea». *Anuario Mariateguiano,* vol. III, n.º 3. Lima: Amauta.
1992 *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
1994 *La historia y la legalización del sentido común*. Discurso, copia cedida por el autor.

Núñez, Estuardo
1994 *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima: Amauta.

Núñez Rebaza, Lucy
1990 *Los Dansaq*. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana.

Offe, C.
1992 *Ethnic Politics in East European Transitions*. Conferencia en el IEP.

Ong, Walter
1987 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ortner, Sherry
1984 «Theory in Anthropology since the Sixties». *Comparative Studies in Society and History*, n.º 26.

Ossio, Juan
1989 *Violencia estructural en el Perú. Antropología*. Lima: APEP.
1992 *Los indios del Perú*. Madrid: MAPFRE.
1994 *Las paradojas del Perú oficial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Otta, Vicente
1992 *Izquierda peruana: la urgencia de la renovación*. Lima: Mundo Nuevo.

Pareja, Piedad
1978 *Anarquismo y sindicalismo en el Perú*. Lima: Ediciones Rikchay Perú.

PAZ, Octavio
1990 *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral.

PEIRANO, Mariza
1991 *Uma Antropologia no plural*. Brasilia: Editora da UNB.
1990 «A pluralidade singular da Antropología». *Anuário Antropológico,* n.º 87. Brasilia.
1980 «The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case». Tesis de doctorado. Harvard University.

PENDLE, George
1963 *A History of Latin America*. Londres: Penguin Books.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis
1994 *Faites y atorrantes. Una Etnografía del penal de Lurigancho*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.

PINSKY, Jaime
1980 *Questâo Nacional e Marxismo*. São Paulo: Brasiliense.

PIZARRO, Ana
1993 *América Latina: palavra, literatura e cultura.* Vol. I. *La situación colonial.* São Paulo: Memorial/Campinas: Unicamp.

PLANAS, Pedro
1994 «Aproximaciones ao 900». *El 900. Balance y recuperación*. Lima: CITDEC.

PORTUONDO, José Antonio
1969 «El rasgo predominante en la novela hispanoamericana». "Literatura y sociedad». En Roberto Fernández Retamar (ed.). *Para una teoría de la literatura hispanoamericana.* Bogotá: Ediciones del Huaco.

QUIJANO, Aníbal
1971a *Nationalism and Capitalism in Peru: A Study in Neoimperialism*. Nueva York y Londres: Monthly Review Press.
1971b *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú*. Buenos Aires: Periferia.
1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
1988 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad & Política Editores.

Rama, Ángel
1984 *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense.
1982 *Transculturación narrativa en América Latina*. Ciudad de México: Siglo xxi.
1974 «El área cultural andina. Hispanismo, mesticismo, indigenismo». *Cuadernos Americanos*, n.º 6. Ciudad de México.
1976 «José María Arguedas transculturador». *Señores e Indios*. Buenos Aires: Aça.

Reynoso, Carlos (comp.)
1991 *El surgimiento de la Antropología posmoderna*. Ciudad de México: Gedisa.

Ribeiro, Darcy
1979 «Etnicidad: indígenas y campesinos». En Max Hernández y Fernando Saba (eds.). *Perú: identidad nacional*. Lima: CEDEP.
1986 *América Latina. A pátria grande*. Río de Janeiro: Editora Guanabara.

Ricoeur, Paul
1987 *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70.

Rodríguez Pastor, Humberto
1985 *La Antropología en el Perú*. Primer Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. Lima: Concytec.
1993 *Investigaciones en Ciencias Sociales, un balance necesario: 1993*. Lima: Concytec.

Rostworowski, María
1993 *Ensayos de Historia Andina. Elites, etnias, recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva del Perú.
1992a *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1992b *Pachacamac y el Señor de los Milagros*. *Una trayectoria milenaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rowe, William
1979 *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Ruben, Guillermo
1995 «O 'tio materno'e a Antropologia quebequense». *Estilos de antropología*. Campinas: Unicamp.
1993 *As identidades e nacionalidades latino-americanas no contexto transnacional*. Campinas: IFCH, Unicamp.

1992 «A teoria da Identidade na Antropologia; um exercício de etnografia do pensamento moderno». *Roberto Cardoso de Oliveira: Homenagem*. Campinas: Unicamp.
1988 «Teoria da Identidade: uma crítica». *Anuário Antropológico*, n.º 86. Brasilia.

SÁNCHEZ, Luis Alberto
1987 «Batiburillo indigenista». En AQUÉZOLO 1987.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo
1982 *A origem da tragedia*. Lisboa: Guimarães.
1978 *As idéias estéticas de Marx*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

SANTIAGO, Silviano
1978 *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva.

SCHOLTE, Bob
1971 «Discontents in Anthropology». *Social Research,* vol. 38, n.º 4.

SCHORSKE, K. E.
1990 *Viena Fin-de-Siècle.* São Paulo: Editora da Unicamp/Compañía de Letras.

SCHUTTE, Ofelia
1992 «Nietzche, Mariátegui y el socialismo: ¿un caso de marxismo nietzcheano en el Perú?». *Anuario Mariateguiano*, vol. IV. Lima.

SCOTT, David
1992 «Criticism and Culture. Theory and Post-Colonial Claims on Anthropological Disciplinarity». *Critique of Anthropology,* vol. 12, n.º 4.

SMITH, M. I.
1992 *Entre dos fuegos. ONG, desarrollo rural y violencia política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SPALDING, Karen
1974 *De indio a campesino. Cambios en la estrucutura social del Perú colonial.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SPERBER, Dan
1992 *O saber dos antropólogos*. Río de Janeiro: Ediciones 70.

TAMAYO HERRERA, José
1981 *El pensamiento indigenista. Antología*. Lima: Mosca Azul.

1993 «La modernidad cusqueña». *Crónicas urbanas. Análisis y perspectivas urbano-regionales,* año III, n.º 3. Cusco.

Tedlock, Dennis
1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Theodoro, Janice
1992 *América barroca. Temas e variaçõe.* São Paulo: Edusp.

Todorov, Tzvetan
1991 *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

Tord, Luis Enrique
1978 *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948.* Lima: Editoriales Unidas.

Urbano, Henrique
1992 *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
1977 «Discurso mítico y discurso utópico en los Andes». *Allpanchis*, vol. X. Cusco.

Valcárcel, Luis
1963 [1927] *Tempestad en los Andes*. Introducción de Mariátegui y epílogo de Luis Alberto Sánchez. Lima: Populibros Peruanos.
1965 [1945] *Ruta cultural del Perú*. Lima: Nuevo Mundo.
1981 *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Vargas Llosa, Mario
1977 «José María Arguedas, entre Sapos y Halcones», discurso de incorporación del autor a la Academia Peruana de la Lengua. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, n.º 12. Lima.
1980 «Literatura y suicidio: el caso Arguedas». *Revista Iberoamericana*, n.º 110/111.
1986 «Arguedas o la utopía arcaica». *AGRO,* año III, n.º 5. Lima.

Vernant, Jean-Pierre y Pierre Vidal-Naquet
1977 *Mito e tragédia na Grecia antiga*. São Paulo: Duas Cidades.

Vico, G.
1973 *Vico*. São Paulo: Os Pensadores/Abril Cultural.

VILAS, Carlos
1986 «Libertação nacional e revolução social». *Crítica Marxista. A estratégia revolucinária na atualidade*. São Paulo: Joruês.

VILLAR, Pierre
1972 «La participación de las clases populares en los movimientos de independencia de América Latina». *La independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Campodónico Ediciones.

VILLARÁN, Jorge
1987 *Mariátegui, el APRA y la III Interncional*. Lima: Graphos Editores.

YÚDICE, George
1989 «¿Puede hablarse de postmodernidad en América Latina?». *Revista de crítica literaria Latinoamericana*, año XV, n.º 29.